GIOVANNI MARCHESINI

ELEMENTI DI MORALE

AD USO ANCHE DE' LICEI

SECONDO LE OPERE

DEGLI SCIENZIATI MODERNI

CON PREFAZIONE DI R. ARDIGÒ

—

VOL. I

IN FIRENZE

G. C. SANSONI, EDITORE

—

1897

PREFAZIONE

—

Anche questa terza parte del *Corso elementare di filosofia* del prof. Marchesini, che verte sulla Morale, è scritta in modo piano, e chiaro, e opportuno, come allo studio degli allievi del liceo, così alla lettura delle persone che, non avendo l'agio di approfondirsi nelle specialità più astruse della scienza, desiderano però di farsi una idea delle quistioni etiche, e delle loro applicazioni pratiche, in relazione allo stato attuale della nostra cultura.

Ritengo che di questo non avverrà come in generale dei libri di testo, che non si leggono da chi vive fuori della scuola, e che gli studenti stessi gettano via, come cosa venuta in uggia, appena superati gli esami.

Non si ha qui la solita forma arida dei compendi scolastici; non il disegno stereotipo delle

trattazioni secondo il modello antiquato della vecchia tradizione; non il pregiudizio della esclusione di tutte quelle vedute fisiologiche e sociologiche, alle quali la scienza d'oggi ha mostrato che si devono connettere i principî direttivi della condotta individuale, per giustificarli e mostrarne la natura e la importanza.

E per ciò non dubito che troverà, e nella scuola e fuori, l'aggradimento che io mi auguro che incontri.

ROBERTO ARDIGÒ.

CAPITOLO I

Il sentimento.

§ 1. Irritabilità, sensibilità, e sentimento. — § 2. Sensazione, rappresentazione e sentimento. — § 3. Fisiologia del sentimento. — § 4. Varietà del sentimento. — 5 Continuità del sentimento. — § 6. Carattere biologico del sentimento. — § 7. Relatività del sentimento. — § 8. Evoluzione del sentimento. — § 9. La soggettività del sentimento.

§ 1. *Irritabilità, sensibilità, e sentimento.* - La vita è movimento; anche un organismo unicellulare vive perché si muove. Ma i movimenti di un essere vivente sono sempre provocati da particolari eccitamenti; sono quindi *reazioni.* Questa proprietà fondamentale della materia organica di reagire ad eccitamenti, dicesi *irritabilità.*

L' irritabilità trovasi in tutti gli organismi, da quelli che consistono in una sola cellula (unicellulare) a quelli che hanno raggiunto un alto grado di sviluppo. La vita loro consiste nel potere fondamentale che possiedono di reagire ad eccitamenti.

La reazione di ogni tessuto è il risultato delle reazioni minime proprie dei singoli elementi di cui il tessuto si compone, i quali si possono cosí considerare come altrettanti organismi insieme associati. Variando le reazioni minime, varia anche la reazione complessiva. La vita dei tessuti si specifica quindi variamente; quella del tessuto muscolare si specifica nella proprietà di *contrarsi*, dato lo stimolo; la vita

del tessuto vascolare è nella proprietà di *secernere* in seguito ad eccitamento.

L' irritabilità speciale del tessuto nervoso chiamasi propriamente *sensibilità*. E mentre l' irritabilità è la proprietà fondamentale, primordiale, di ogni organismo, dal meno complesso al più complesso, la sensibilità è una sua ulteriore specificazione.

Il fatto che esprime questa proprietà del sistema nervoso, è il *sentimento*, nelle due forme fondamentali di *piacere* e *dolore*.

§ 2. *Sensazione, rappresentazione e sentimento.* - La *sensazione* è prodotta da uno stimolo che agisce sopra un organo del senso e, in conseguenza, sul corrispondente centro cerebrale. In questo si può ripetere poi, anche senza lo stimolo esterno, l'analoga eccitazione fisiologica. Allora si rinnova il medesimo fatto sensazionale sotto forma di *rappresentazione*, che pertanto è la sensazione stessa rinnovata. E una sensazione producendosi o riproducendosi diventa poi essa stessa lo stimolo di altre sensazioni o idee, le quali associandosi danno luogo alla varietà infinita delle formazioni mentali. Dunque sensazione e rappresentazione sono fondamentalmente una cosa medesima.

Se la rappresentazione pare diversa dalla sensazione è perché la sensazione, come tale, si riproduce, nella ideazione, attenuatissima.

E sensazione anche il *sentimento* sia direttamente prodotto, sia puramente rappresentato, il sentimento essendo in ogni caso uno stato di coscienza determinato da una modificazione organica per l' azione di uno stimolo. [1] Non sempre pare che la rappresenta-

[1] Il grado di attenuazione della sensazione (e del sentimento) nella rappresentazione, varia da un massimo a un minimo. Da

zione d'un piacere o d'un dolore sia un rinnovarsi del piacere e del dolore medesimo: ma tale apparenza è un'illusione analoga a quella per cui nella attenuazione gaziforme dei corpi si crede scompaiano le qualità loro intrinseche, la materialità, la resistenza, il peso, e via dicendo.

Una ragione della illusione sta pure in un diverso riferimento dei dati della ideazione da quelli della percezione. Poiché, mentre nella percezione i dati si riferiscono o al soggetto o all'oggetto, come modi di essi, nella ideazione invece i dati stanno come oggetti ideali della virtú conoscitiva. Nell'ideazione si

uomo a uomo la capacità di riproduzione ideativa è ben diverso; e si sa, ad esempio, che l'essere poeta dipende massimamente dalla facoltà di riprodurre piú vivamente e piú durevolmente degli altri le sensazioni provate. La vivacità e la persistenza delle idee variano pure di grado da momento a momento, secondo l'ora, la disposizione, l'occasione e via discorrendo. Al grado massimo d'intensità nell'ideazione si ha l'allucinazione, onde appare percettivo il fatto puramente ideativo. Può essere cosí forte l'imagine di un dolore che questo si senta effettivamente, come quel macellaio, a cui accenna anche il Ribot, il quale rimasto sospeso col braccio, per il vestito, all'uncinetto a cui si appende la carne, gridò in modo spaventevole, dicendo di soffrire orribilmente: e intanto l'uncino non era penetrato fuorché nel vestito, lasciando il braccio inoffeso.

La stessa variazione di grado nell'intensità e nella durata delle idee si osserva non solo per le sensazioni esterne, ma anche per quelle interne. Un sentimento si può riprodurre idealmente, e con tale intensità da giungere fino all'estasi, negli asceti e negli esaltati. E il poeta è tale perché i suoi ideali sono un vero sentire. È poi utile che i sentimenti si riproducano nella memoria: questa memoria affettiva può diventare un mònito efficacissimo nella nostra condotta. Chi ad es. ricorda bene gli effetti risentiti dalla crapula, dagli impeti delle passioni, ecc. sarà piú facile che, nell'occasione di ricadere, si contenga. E chi di povero sia divenuto ricco, e ricordi veramente le sofferenze provate nella povertà, non negherà facilmente il suo soccorso ai poveri.

hanno come degli schemi astratti i quali invece di apparire come modi attuali del soggetto, e quindi come modi del sentimento, appaiono come entità a sé: ma basterebbe farne l'analisi e dar loro un preciso fondamento reale, perché si colorissero tosto col tono del sentimento, ch'è loro veramente intrinseco.

Se si dicesse che l'idea del dolore di capo non è dolorosa, come la sensazione attuale dello stesso dolore, e che l'idea del piacere dell'olezzo del garofano non è congiunta al piacere speciale che si ha nella sensazione dell'olezzo medesimo, risponderemmo che cosí si equivoca o sul senso della parola *idea*, o sulla intensità e sulla durata del fatto psichico in cui l'idea consiste.

Moltissime volte si chiama idea di una cosa ciò che non è altro che il segno dell'idea propriamente detta, per es. la parola che la indica. E ciò accade il piú delle volte quando si parla di un dolore o di un piacere che non si prova attualmente. In tali casi non può aspettarsi che l'idea in questa forma sia accompagnata dal senso del piacere e del dolore.

La stessa illusione avviene quando una rappresentazione è cosí tenue che non se ne avverte il *tono*, (Vedi i miei *Elementi di Psicologia*, Cap. 3° § 3), la qualità, per dir cosí, sentimentale, che si avverte invece quando piú rappresentazioni che hanno il *tono* tenuissimo si associano insieme. Alcunché di simile avviene se sopra una bilancia che non è atta ad accusare il peso di una sostanza estremamente leggera, si pone di questa solo una piccola parte; se ne ponga invece una quantità grande, la bilancia accuserà il peso della sostanza medesima, per quanto leggiera. Cosí per la sensazione, ad es. di un dolore viscerale,

che avvertiamo solo quando i punti lesi non sono uno solo o troppo pochi, ma quando abbracciano nel viscere una data estensione. Cosí uno si sente di star bene o di star male, di essere felice o infelice, non per ciascuna sensazione separatamente, ma per l'insieme e la complessiva durata di piú sensazioni. [1] (Ardigò).

Il sentimento è dunque sensazione: il suo carattere rappresentativo non è che la percezione della causa che produce piacere o dolore. Ad es. nel piacere prodotto dal profumo d'una rosa distinguiamo l'elemento affettivo (piacere), e l'elemento rappresentativo che ha la rosa a oggetto immediato, distinto da ogni altro fiore.

In alcune classi di sensazioni l'elemento affettivo predomina sull'elemento rappresentativo, come nelle sensazioni gustative e olfattive; in altre predomina

[1] Gioverà riportare sull'argomento un altro esempio: « Se uno si punge un dito in modo che veda il foro prodotto nel dito dalla puntura, dalla quale scorga uscire del sangue, nel mentre che prova il dolore della ferita, egli nella coscienza di tutto questo distingue da una parte l'idea del dito, del foro, del sangue, — e dall'altra, il senso del dolore, che non è né l'idea del dito, né quella del foro, né quella del sangue, ma un'altra cosa; onde conchiude che il dolore non è nessuna di quelle idee, e che solo si accompagna ad esse; e stabilisce poi quindi generalmente che l'idea è una cosa e il dolore un'altra. E in ciò si conferma viepiú per la circostanza che potendo rappresentarsi il fatto dopo molto tempo, e quando il dolore non è piú sentito, nella rappresentazione ritornata riapparisce sí l'idea, ma non il dolore. E l'osservazione qui fatta per una data sensazione dolorosa si faccia analogamente per una sensazione piacevole, con l'analoga conclusione per il piacere.

Ora è ben facile dimostrare come la conclusione cosí dedotta sia erronea. Si supponga il senziente senza le formazioni complesse dette sopra, determinate dalle esperienze precorse; si supponga

l'elemento rappresentativo, come nella vista, nell'udito e nel tatto. Ma il carattere fondamentale del sentimento è sempre allo stesso tempo rappresentativo e affettivo.

§ 3. *Fisiologia del sentimento.* - La qualità e il grado del sentimento dipendono dalla qualità e dal grado d'intensità della eccitazione. Se l'intensità dell'eccitazione è moderata, può determinare il piacere; oltre un certo limite, determina il dolore. È tollerabile e può anche essere piacevole un grado moderato di freddo o di caldo: diventa penoso e anche intollerabile un grado di temperatura eccessivo. Ciò dicasi anche per le sensazioni uditive, visive, tattili, olfattive.

In generale, se l'eccitazione oltrepassa i limiti di adattamento dell'individuo, ne consegue uno stato di dolore, poiché allora avviene nella sostanza componente i tessuti un'alterazione, un disturbo funzionale.

cioè che nella coscienza di lui per la puntura del dito sorga il senso del dolore, senza che questo in essa sia integrato dalle idee del dito, del foro, del sangue, e del Me, per la mancanza delle formazioni precedenti, integrative della sensazione dolorosa. In questo caso la coscienza si restringerebbe a quella del dolore della puntura: la quale poi si potrebbe ripresentare ideativamente, anche cessata la causa organica per cui il dolore fu sentito. In questo caso il medesimo dolore apparirebbe nell'atto di sentirlo non un accompagnamento *sui generis* di una sensazione, ma la sensazione, e tutta la sensazione, esso stesso; la sensazione di quel dato dolore e non d'un altro; e, nell'atto di idearlo, se si riesce a farlo, lo stesso dolore, quantunque attenuatissimo. Attenuatissimo si, ma un dolore, perché altrimenti non si potrebbe dire che si riesca a idearlo veramente ». (Ardigò). La memoria astratta è una memoria falsa: uno stato affettivo non è pensato veramente, se non è anche riprodotto. Questa riproduzione è però non molto facile, e richiede un certo grado d'attenzione; in alcuni è meno difficile che in altri. Il Fouillée ad es. dice che ripensando il dolore ai denti, lo risente effettivamente.

L'alterazione dell'organo soverchiamente eccitato si riflette ne' centri nervosi, dove si manifesta nella forma psicologica di dolore, e in particolari movimenti di reazione.

Causa del dolore è dunque un eccesso di funzione; ma può esserne causa anche l'inazione di un organo, dato nell'organo stesso il bisogno dell'attività moderata.[1] Produce dolore ad es. l'eccesso del riposo (inazione muscolare) negli individui che sono normalmente attivi; e si sa come i bambini non tollerino il riposo sforzato. È pur noto a tutti il senso di disagio prodotto dall'inazione del canale alimentare (fame).

Dolorosa è anche l'inazione di organi centrali del sistema nervoso, che si manifesta con bisogni emozionali. La solitudine necessitando il riposo delle facoltà che si esercitano nelle relazioni sociali, rende a poco a poco infelicissimi. L'assenza totale di segni di approvazione da parte di chi ne circonda, produce uno stato di coscienza difficile a sopportare, e le persone abituate ad essere applaudite, provano un vero senso di sgomento quando non sono applaudite. (Spencer).

[1] Agire, dissero Schopenauer ed Hartmann, è fare sforzo, e ogni sforzo è penoso: quindi il dolore è il fatto positivo e primitivo che accompagna naturalmente l'azione. Il piacere non è che la cessazione del dolore. — Ma ciò è contrario al fatto di comune osservazione che l'azione pur essendo fonte di dolori, è per se stessa e per le sue conseguenze anche fonte di piaceri, come negli animali in cui una particolare attività, in rapporto alla loro struttura, è un bisogno, e procura evidentemente piacere. « Animali predatori rinchiusi si muovono da una parte all'altra, quasi ad ottenere i piaceri che accompagnano l'andar girando nel loro abituro naturale. E questo piacere nel consumo della loro energia motrice mostrano i delfini giocando intorno ad un bastimento;

Tale dolore, dipendente da inazione, è detto dallo Spencer dolore *negativo;* sarebbe *positivo* il dolore determinato dall'eccesso di eccitazione.

La stessa distinzione di *negativo* e *positivo* si suol fare circa il piacere. E *piacere negativo* quello che consiste nella liberazione dal dolore: e se ne ha un esempio nel senso di sollievo che si prova dopo cessato il dolore di una nevralgia, sollievo che va mano mano scemando. Il *piacere positivo* consiste non nella pura liberazione dal dolore, ma in particolari e nuovi eccitamenti, come quello che si prova in un'amena lettura.

Si sono fatte anche delle interessanti ricerche intorno alla sede del sentimento, e secondo un'ipotesi recente di Hack Tuke, Laycock, Marshall Hall, Lange, Sergi ed altri, sede dei sentimenti sia periferici (propri degli organi specifici di senso), sia centrali (propri delle rappresentazioni) sarebbe la *midolla allungata*, il centro che Flourens disse *nodo vitale* perché la lesione di questo centro porterebbe la morte. Il sentimento sarebbe determinato, secondo la detta ipotesi, dall'eccitamento della midolla allungata. Ma qualunque sia

ed è anche dimostrato da un delfino prigioniero per le sue incessanti escursioni da un capo all'altro del bacino ov'è rinchiuso. I continui saltellamenti di un canarino in una gabbia, l'uso incessante dei piedi e del becco coll'arrampicarsi alla sua pertica, di un pappagallo, sono altre forme di attività che, separatamente relative ai bisogni della specie, divengono separatamente sorgente di sensazioni piacevoli. Il gatto, in mancanza di qualche cosa da lacerare colle sue zampe, gioca con una pallottola, e la giraffa rinchiusa, in difetto di rami da prendere, con la lingua prensile guasta gli angoli superiori delle pareti della sua casa. Il rinoceronte, non avendo nemici da combattere, scava la terra col suo corno ». (Sergi).

il valore di questa o d'ogni altra ipotesi circa la sede del sentimento, è bene ricordare come s'intenda oggi generalmente la localizzazione d'un fatto psichico. (*Elementi di psicologia*, Cap. 2° § 28). La sede anatomica d'una funzione psichica non può circoscriversi assolutamente in un dato centro, poiché mentre rispetto a un fatto psichico particolare prevalgono alcuni elementi funzionali di un dato centro, altri elementi di altri centri concorrono pure col loro funzionamento a determinare il fatto medesimo.

§ 4. *Varietà del sentimento.* - Si suole distinguere il piacere e il dolore fisico dal piacere e dal dolore morale; ma i piaceri e i dolori morali sono in ultima analisi fatti organici; solo non si avvertono gli organi fisiologici che sono sede della loro produzione.

Un piacere o un dolore fisico lo localizziamo in determinati organi; non cosí un piacere o un dolore morale che, mancando i mezzi di questa localizzazione diretta, si attribuisce al Me, morale. Ma questo poi è lo stesso organismo in quanto è sensibile.

Non potendosi distinguere assolutamente spirito e corpo, organismo e sensibilità, non si può distinguere assolutamente neppure il piacere e il dolore fisico dal piacere e dal dolore morale. Il sentimento prodotto dalla visione del colore bleu, risponde a uno stato organico dei nervi ottici; ma la coscienza di questo colore è un fatto eminentemente psichico, e sono fatti psichici le idee che a questo stato organico si associano. Il sentimento, che è la totalità di fatti organici e psichici, è dunque sempre uno stato psichico, sia che si riferisca al corpo, sia che si riferisca all'anima.

Nonostante però questa identità fondamentale di sentimenti organici e spirituali, troviamo nel senti-

mento un' infinita varietà, analoga alla varietà della sensazione.

Un atto cosciente qualunque è sempre la conseguenza di un moto organico; è l' effetto, è l' eco cosciente di un' azione organica per sé inconsciente, dalle cui modalità dipendono le modalità dell' atto cosciente. Quindi il piacere e il dolore (come, in generale, ogni sensazione) non sono atti di una coscienza astratta, ma sono la coscienza particolare di uno stato organico-psichico; onde le specie di piacere e di dolore sono tante quante sono le specie di atti psichici, quante sono le modalità dei moti organici corrispondenti (Ardigò).

§ 5. *Continuità del sentimento.* - Ogni sensazione, sia interna sia esterna, ha, come sappiamo, il suo particolare tono o colorito. Il nostro organismo è sentito nelle sue singole parti come sede di piaceri e di dolori che hanno origine ne' suoi stessi tessuti. E parimente le sensazioni esterne sono ora piacevoli ora dolorose, secondo la loro qualità e quantità. La luce rallegra, e l'oscurità rattrista. Una luminosità troppo forte disgusta. Dei colori, altri piacciono più, altri meno: e ve ne sono di quelli che offendono addirittura. Dei suoni piacciono quelli che sono ritmici, dispiacciono i rumori, che tali non sono. Dispiacciono quelli troppo acuti. Diversa e graduata è l' attrattiva dei suoni secondo i timbri loro. Aggradevoli sono alcune voci, disaggradevoli altre. Inutile parlare degli odori e dei sapori, la cui percezione tutti sanno essere inevitabilmente o piacevole o disgustosa; come anche quella delle varie specie d' impressioni tattili. La pittura, la scultura, l' architettura producono il loro effetto estetico, che è una specie particolare di piacere,

massimamente per l'armonia delle linee e dei colori. La musica produce un effetto estetico per l' armonia dei suoni; ed è eloquentissimo il fatto del disgusto dei suoni non armonici, che la scienza ha dimostrato dipendere da discordanza di ritmi (Ardigò).

Similmente per le rappresentazioni. Anche la sola rappresentazione mentale di un suono che a udirlo piace, è piacevole; anche la sola rappresentazione mentale d'un colore troppo intenso che a percepirlo dà pena, è una rappresentazione penosa.

E uno stato di piacere o di dolore è sempre particolare, cioè proprio soltanto di quella data sensazione o idea, e non di un'altra sensazione o d' un'altra idea: cosicché un dato piacere o un dato dolore non è pensabile da chi non l' ha mai effettivamente sperimentato. Il dolore di capo, il dolore dei denti, e via discorrendo, sono impensabili da chi non li ha provati: certi dolori propri di malattie speciali non sono conosciuti se non da quelli che hanno sofferto le malattie stesse. Se fosse diversamente, tutti, avendo già l' idea generica del dolore, potrebbero farsi da sé l'idea di tutte le specie di dolori.

Si obbietterà che da tutti si possiede l' idea generica del dolore? Ma questa idea generica, come sappiamo, non è il comune di tutti i dolori possibili, ma soltanto di tutti i dolori che l' individuo ha sperimentati; allo stesso modo, continua Ardigò, l' idea generica della vegetazione è in un individuo la virtualità di riprodurre la serie di quelle rappresentazioni che in lui già si effettuarono circa la vegetazione, e non di altre rappresentazioni estranee alla sua psiche. (*El. di psic.* Cap. 8°, § 1).

Alla varietà qualitativa del sentimento si aggiunga la varietà di durata e d' intensità.

Il piacere massimo e il dolore massimo stanno come ai due poli d'una calamita, nel mezzo della quale si volle riporre l'*indifferenza di sentimento,* corrispondente, per analogia, alla linea neutra della calamita. Ma se ogni sensazione e ogni idea possiedono un grado qualsiasi di sentimento, l'indifferenza vera e propria resta esclusa. Se ad essa si crede, è forse perché la si confonde col sentimento d'indifferenza che acquista sempre un carattere, per quanto tenue, di piacere o di dolore.

Può anche avvenire che si presenti come indifferenza di sentimento uno stato d'equilibrio tra piacere e dolore; ma l'equilibrio in questo caso non esclude assolutamente i due termini equilibrantisi; come avviene invece nell'interferenza delle onde sonore o luminose. Allo stesso modo l'equilibrio dei piatti d'una bilancia non esclude il peso dei piatti.

§ 6. *Carattere biologico del sentimento.* – Perché nell'animale al fenomeno puramente fisico e fisiologico si aggiunge il fenomeno psichico? E perché questo si presenta come piacere e come dolore? Il perché, come dimostreremo seguendo Ardigò, è semplicissimo: *il bisogno dell'animale.*

Dato nella natura l'organismo animale, con ciò è data la ragione del fenomeno della respirazione, che è necessario allo stesso organismo. Del pari, dato l'animale e dato l'uomo, è data anche la necessità nella psiche, e del piacere e del dolore, poiché questi sono necessari alla sua esistenza; e così è dato anche il loro perché. Ed è un perché affatto scientifico: un perché assolutamente risolutivo del problema.

Alla domanda: perché le leggi della gravitazione nel sistema solare? la scienza risponde: pel bisogno

del sistema solare. Questo non potrebbe esistere, come tale, senza quelle leggi. E la domanda rimane cosí esaurita interamente.

Ogni formazione naturale dipende, come sappiamo, da cause immediate, le quali sono alla loro volta effetto di altre cause. (Vedi i miei *Elementi di Logica* Cap. xi).[1] Ma quando di una formazione, di un fatto qualsiasi, si sia determinata la causa immediata, la scienza positiva ha ottenuto il suo scopo diretto.

Il fenomeno psichico è un bisogno dell'animale, occorrendogli per la locomozione e per tutti gli altri atti volontari ad essa relativi. Sicché gli è tanto necessario quanto la stessa locomozione.

A produrre e a mantenere nell'essere suo il minerale, basta l'affinità chimica insieme agli agenti fisici, come il calorico e l'elettricità, che arrivano sopra i corpi, senza che questi vadano a cercarli. Gli spostamenti meccanici da loro subíti, per i movimenti diversi degli elementi, bastano allo scopo di presentarli dove occorre per gli effetti a cui servono.

Per il vegetale poi si richiede anche la varietà degli organi, allo sviluppo, alla produzione, e alla difesa; e la quantità grandissima e la diffusibilità sorprendente dei semi e del polline, per l'opera esterna degli agenti materiali che lo circondano. Non occorre però che la pianta stessa si mova. Nel terreno, nell'acqua, nell'aria del sito in cui essa sorge, l'acqua, l'acido carbonico, gli altri minerali occorrenti, la luce, vengono essi a trovarla e a imbeverla di se stessi.

Non cosí l'animale. Il suo sostentamento non è da per tutto, come l'acido carbonico nell'aria; ma in

[1] Ed. Sansoni, Firenze, 1896. — Cosí gli *Elementi di Psicologia*, 1895.

qualche sito soltanto, e non sempre nello stesso luogo. È necessario quindi che l'animale vada a cercarlo, e quindi sia fornito della proprietà della locomozione, e questa in relazione al mezzo nel quale deve moversi, e alle distanze a cui deve portarsi. Ciò è tanto vero che la locomozione propriamente detta manca appunto per quegli animali che hanno il cibo sempre attorno a sé, come certi parassiti. E la locomozione occorre nell'animale anche per la difesa e per la riproduzione, e in genere per tutti i bisogni dell'esistenza propria di ogni specie.

Ora la locomozione richiede l'aiuto dei sensi interni, come la fame e la sete, e quella dei sensi esterni per percepire l'oggetto, come il cibo, il pericolo, e adattarvi la direzione del movimento. Richiede insomma tutta la psiche, compreso il volere che dai sensi esterni ed interni dipende. Ossia i fenomeni psichici anziché essere un lusso, una sovrabbondanza, sono fenomeni vitali come quelli di nutrizione e di riproduzione; il loro ufficio è protettivo dell'individuo e della specie; anzi si può dire, per usare un'espressione del Sergi, che la psiche involge, come funzione preservativa, tutti i fenomeni utili, come una madre che ha cura di tutta l'economia della casa. Essa è infatti di sussidio primario o secondario nell'alimentazione, nella difesa individuale, nelle relazioni sessuali, parentali e sociali.

Più particolarmente il piacere e il dolore sono un bisogno dell'animale, perché sono la guida della sua vita, gli stimoli necessari a soddisfare i suoi bisogni. Il piacere del cibo e del sonno, per esempio, lo invita a mangiare e a dormire. Il disgusto della sazietà lo frena nel mangiare e nel dormire quando il biso-

gno è soddisfatto e il proseguire gli nuocerebbe. E così per ogni altro genere di bisogni.

Lo stesso meccanismo dell'uso dei sensi è fondato sul carattere positivo e negativo della sensazione, ossia sul piacere e sul dolore. Il disgusto che si prova quando l'immagine di un oggetto visibile cade sui lembi della retina, spinge a volgere l'occhio in modo da riceverla nella *fovea centralis*, e qui essendo la visione perfetta, è soddisfatto il desiderio, effetto di quel disgusto. E il fenomeno dell'attenzione, promossa da un concetto solo presentito, iniziale, incompiuto, imperfetto, nasce anch'esso allo stesso modo.

Ma non basta. Un'altra (continua Ardigò) e pure essenzialissima importanza, per l'esistenza dell'animale, ha il dolore.

Stante la semplicità della costituzione del minerale, e della pianta, le *precauzioni* esterne messe in opera per essi dalla natura bastano a *conservarli* quanto si richiede.

Non così per l'animale, stante la *complicazione* e la *finezza* immensamente maggiore de' suoi organi e delle sue funzioni, onde sono *facilissimamente alterabili*. Impossibile, nelle infinite eventualità nocive, mantenerli integri solo con disposizioni generali preventive, e senza un' attenzione e una cura *sopravveniente al caso accidentale di ogni momento.*

E a ciò come ha provveduto la natura? Col *dolore*, che, nell'animale, fa l' ufficio del manometro e della valvola di sicurezza applicati dal meccanico alla caldaia a vapore per la sua conservazione.

Il dolore nasce per un'alterazione dell'organo, e dà l' allarme. Il dolore sforza l'animale anche suo malgrado, a smettere, per quanto è in lui, la funzione

diventata esiziale, e a rimuoverne le cause; sicché l'organo ha campo di rimettersi nelle condizioni normali e perciò di potersi conservare.[1]

E un ufficio e una ragione analoga ha nell'umanità il dolore morale, ossia quel disgusto che corrisponde alle idealità civili.

Anche il piacere per se stesso ha funzione biologica, non solo in quanto avverte generalmente ciò che è utile, ma anche in quanto, oltrepassando un certo limite, indica ciò ch'è dannoso, e che deve quindi evitarsi.

L'ufficio protettivo del sentimento si manifesta adunque in una tendenza particolare a ricercare il piacere o l'utile, e a fuggire il dolore o il danno. Questa tendenza fu chiamata fino da Aristotele *appetito*, che ha quindi due forme, positiva e negativa (διῶξις e φυγή); ossia quei due modi che diciamo *inclinazione e avversione.*

§ 7. *Relatività del sentimento.* - Poiché il sentimento è sensazione è, come questa, relativo all'individuo,

[1] « Nelle malattie i dolori sono indizi e guida alla cura, ma se cause superiori alla resistenza organica individuale persistono a offendere l'organismo, il danno dovrà necessariamente seguire. L'eccesso di dolore fisico e le estreme conseguenze di esso non possono considerarsi come fatti che diminuiscano o annullino il valore biologico, protettivo, del fenomeno stesso. Il fatto assomiglia alla lotta tra due gladiatori i quali sono ambidue addestrati ed hanno resistenza nel combattere per la vita: nessuno ammetterà che uno inferiore soccombendo nella lotta, abbia invano avuto i muscoli forti; senza questi non poteva lottare, ma una forza muscolare unita a maggiore déstrezza ha vinto di lui. » (Sergi).

Tutto, scrive Richet, avviene come se la natura vigilasse sopra di noi per costringerci a salvare la nostra esistenza. E il sentimento può infatti dirsi una voce della natura, a cui dobbiamo prestare ascolto, conforme alla massima di Cicerone: *Nunquam aberrabimus si ducem sequimur naturam.*

allo stimolo, alla durata, allo stato organico precedente e attuale.

a) *Il sentimento è relativo all'individuo*, esistendo tra gli individui una grande diversità di costituzione sia organica che psichica. « Il peso che è appena sentito da un grande animale, schiaccia uno piccolo; il colpo che rompe le membra di un sorcio, produce un piccolo effetto in un cavallo; l'arma che ferisce un cavallo non offende un rinoceronte.

Confrontando i robusti lavoratori con donne e fanciulli, vedesi che i gradi di sforzo meccanico sopportati dai primi con impunità, sugli altri producono danni e dolori concomitanti. Una quantità di frizioni sopra una pelle delicata farà sorgere bolle, mentre neppure farà arrossire quella rustica; ed un colpo che romperà i vasi sanguigni superficiali, con lo scoloramento che ne segue, sopra una persona di tessuti rilasciati, non produrrà alcun effetto su tessuti compatti » (Sergi).

È noto il proverbio che « il mangiare d' un uomo è veleno per un altro ». Ad alcuni piacciono colori e odori che ad altri spiacciono: le stesse sensazioni tattili variano nel colorito da individuo a individuo.

b) *Il sentimento è relativo allo stimolo*, valendo per il sentimento le leggi stesse della sensazione (*El. psic.* Cap. 2°, § 30-31).

Anche per il sentimento è sempre necessario lo stimolo o esterno o interno o intercerebrale. In alcuni casi, come nell' inazione, lo stimolo non manca fuorché apparentemente.

Una proprietà del muscolo è la *tonicità*, cioè una tensione caratteristica che è come l'aspettativa della

contrazione. Se la tensione perdura lungamente, e manca lo stimolo alla contrazione, si ha uno stato penoso, che è un vero e proprio eccitamento, di cui sono veicoli, come nella stanchezza, i nervi sensibili dei muscoli. Del pari è uno stimolo ogni irritazione che avvenga in un organo per difetto di lavoro, come nella fame, nella sete, nel senso particolare prodotto dalle abitudini che vogliono essere soddisfatte.

In altri casi, osserva l'Ardigò, lo stimolo può sfuggire perciò che consiste in un'eccitazione intercerebrale estremamente tenue, anche qui avverandosi il fatto comunissimo nella natura, che una occasione piccolissima determini un fenomeno grandissimo, come la semplice pressione di un dito lo scoppio della carica di un cannone (*El. di Logica*, Cap. XI § 5°). Essendo attive quelle cellule nervose onde si ha una idea, l'attività loro è uno *stimolo* che provoca l'attività di altre, sí da aversi cosí un'altra idea associata perciò alla prima.

Può anche avvenire che un sentimento sia eccitato da uno stimolo esterno o interno senza che questo sia come tale avvertito.[1]

[1] « Mi accadde una volta che, avendo una irritazione intestinale e quindi il ventre un po' gonfio, ed essendo il mio vestito ristretto intorno ad esso, provassi un senso intensissimo di malinconia, che io naturalmente concepiva come uno stato dell'animo, e dipendente da ragioni affatto morali di esso. E mi sentiva allora una disposizione pessimistica pronunciatissima, che mi traeva a un ordine di considerazioni desolanti circa il destino infelice dell'uomo e circa l'enigma doloroso del suo essere senza risorse di conforti. Quando ad un tratto mi viene in mente di slacciarmi i calzoni intorno al ventre, che soffriva per lo stringimento. Ciò fatto, il senso della malinconia diminuí e scomparve, e si mutò come per incanto la prospettiva pessimistica, come si rischiara lo spazio al comparire del sole. La malinconia dunque era sem-

Al prodursi di un sentimento è adunque sempre necessario lo stimolo, allo stesso modo che al moversi di un corpo è necessario l'impulso, ed è necessario l'ostacolo perché s'arresti. Sotto questo rispetto la legge d'inerzia si applica anche alla psiche; e nulla si produce senza una causa determinante.

E col variare della qualità, dell'intensità, e della durata dello stimolo, varia pure il sentimento (§ 4). La qualità dello stimolo è in intimo rapporto con la struttura dell'individuo e con lo stato di questo: uno stimolo è più o meno intenso, tollerabile o intollerabile, gradevole o doloroso, a seconda della struttura e quindi della funzionalità dell'individuo.

c) *Il sentimento è pure relativo alla durata dello stimolo*, ch'è infine la durata del sentimento medesimo.

È noto come un piacere troppo prolungato (come sarebbe la visita a un museo, o una melodia che non finisca più, o un panorama che stia sempre innanzi agli occhi) produce sazietà e stanchezza. Immergendo la mano fredda in acqua calda, la sensazione piacevole va diminuendo col riscaldarsi della mano. Le

plicemente una sensazione, prodotta dagli intestini premuti dolorosamente, e non la stessa entità di un essere individuo e spirituale, che mi si rivelasse in quello stato.... Le stesse malattie mentali molte volte hanno una causa in qualche cosa di analogo alla suddetta di un bottone dei calzoni, e tale causa se ne differenzia soltanto perché, mentre il bottone dei calzoni è esterno al corpo, essa è invece una parte interna, viva, di esso; la quale tuttavia in qualche caso può anche essere rimossa senza gravi inconvenienti fisiologici. Le malattie mentali molte volte dipendono da anormalità dello stesso cervello, ma in parecchi casi il cervello è solo passivo; e la causa del male risiede in qualche parte lontana alterata o difettosa, che stimola il cervello in modo che l'attività mentale ne resti turbata ». *El. di Psic. passim.*

parti messe in azione devono avere avuto il riposo conveniente, devono essere in una condizione conveniente per l'azione, non nella condizione prodotta da azione prolungata.

Condizione non ultima del piacere è appunto la varietà che, mentre è un carattere universale della natura e della psiche, è anche per l'individuo un bisogno. Noi mutiamo spesso le nostre occupazioni, e ci mostriamo incontentabili.

Come un piacere troppo prolungato finisce per convertirsi in dolore, cosí un dolore prolungato può, se non è causa di gravi alterazioni, perdere d'intensità e quasi scomparire. Una medicina amara, un difetto in un amico, finiscono molte volte per diventare piacevoli.

Il tempo, si dice, lenisce ogni dolore. Ciò dipende dal graduale isolarsi di quella data rappresentazione che da prima era come un centro d'irradiazione, ad essa associandosi altre rappresentazioni che ne aumentavano il grado affettivo. Se per contrario la rappresentazione per cosí dire centrale, si organizza cosí che altre rappresentazioni associandosi ne rendano il *tono* più intenso, allora può avvenire che l' individuo, perduta ogni resistenza al dolore, si abbandoni alla disperazione, o rimanga lungamente accasciato, o sia vinto da qualche forma di degenerazione fisica e mentale, come la pazzia, e il suicidio.

Un sentimento abitualmente ripetuto perde in generale d' intensità. L'abitudine equivalendo ad adattamento, implica lo scemare della coscienza e può dar luogo perfino all'automatismo (*El. di psic.* Cap. 5° § 6). L'automatismo è incoscienza, ed è quindi anche assenza di sentimento.

Al sentimento è infatti necessario un certo limite di tempo, in cui si distinguano gli elementi rappresentativi. Uno sguardo sfuggevolmente gettato sopra un bel fiore, basta perché se ne veda il colore, non perché se ne abbia un certo senso determinato di piacere. Cosí non si può apprezzare la bellezza d' un suono se questo non raggiunge una data persistenza.

I giovani sono piú lieti degli adulti e dei vecchi perché s' incontrano in stimoli sempre nuovi, che in loro, perché nuovi, destano piacere. E questo piacere si conserva fino a che sono nuove le qualità che gli oggetti presentano. Quando poi, osserva lo Spencer, le rappresentazioni di queste qualità siano connesse in maniera da presentarsi tutte insieme, allora gli oggetti stessi non esercitano piú alcuna attrattiva. Ciò è pur confermato dal fatto che quando ad es. la musica od altro mezzo qualsiasi di piacere si siano abbandonati per un qualche tempo, poi, nel ritornare a goderne, il piacere che si risente è maggiore. Per la cessazione della ripetizione abituale quell' atto avea cominciato a perdere un po' del carattere quasi automatico che avea acquistato.

Il ritmo è una legge generale dei fatti psichici; è per questa legge del ritmo che l' uomo contrae bisogni periodici, i quali vogliono essere periodicamente soddisfatti. L'abitudine risponde a un ritmo costante, a una particolare coesione psichica che tende a conservarsi: un' alterazione del ritmo, una disgregazione, produce dolore.

Ma l'abitudine pur scemando il piacere, ne rinforza però la tendenza. Si sa come riesca penoso a un vecchio abbandonare le sue abitudini, dalle quali pur non trae piú molto diletto. E si sa come un bene

si apprezzi meglio quando se ne sia per avventura privati.

d) *Il sentimento è dunque relativo anche allo stato precedente.* Socrate, come si legge nel cap. 4° del *Fedone* di Platone, si compiaceva del dolore prodottogli dalla catena che gli stringeva la gamba, perché senza di questo dolore non poteva provare il gran piacere di esserne sciolto. Si gode dell'allontanarsi d'un pericolo. Una posizione agiata piace assai piú dopo essere stati in una posizione incomoda; e una posizione disagiata ci riesce piú penosa se prima stavamo agiatamente. La salute si sente con piú piacere dopo una malattia; la brezza della sera è un vero sollievo se la giornata è stata afosa.

e) *Il sentimento è infine relativo allo stato attuale psico-organico dell' individuo*; all'età, al sesso, all'educazione, all'ambiente nel quale l'individuo vive, allo stato del suo organismo, alla disposizione della sua psiche rispetto a quel dato sentimento.

Diverso è il sentimento della pietà nell'individuo adulto e nel fanciullo. Ancora inesperto dei dolori della vita, il fanciullo non li sa comprendere come li comprende l'adulto, e talvolta manifesta istinti crudeli come quando tormenta animali.

Diverso è il pudore nella donna e nell'uomo, nella donna colta e nella donna plebea. Diversa è l'impressione che fa un'opera d'arte, secondo che è diversa l'educazione artistica. Un atto sconcio fa ridere una persona rozza, produce schifo in persona educata a sentimenti gentili. In un ambiente moralmente sano una turpitudine desta profonda ripugnanza; in un ambiente corrotto può passare come atto degno d'ammirazione.

Quanto infine alla disposizione psichica ed organica a un dato sentimento, sappiamo per esempio che un certo grado di freddo produce insensibilità, mentre un certo grado di calore dilatando i vasi sanguigni predispone a subire piú acuto il dolore; lo stesso effetto del calore hanno le malattie, e, in generale, medesimo è l'effetto d'ogni disturbo funzionale che indebolisce un organo o l'intero sistema nervoso. Ciò pure dimostra che un dato sentimento è la totalità di piú sensazioni minime.[1]

§ 8. *Evoluzione del sentimento.* - L'evoluzione del sentimento segue l'evoluzione organica, ossia è in rapporto con lo sviluppo anatomico e con la complessità funzionale dell'organismo, come nell'ordine filogenetico (dell' evoluzione della specie) cosí nell'ordine ontogenetico (dell'evoluzione dell'individuo).

La sensibilità nelle razze inferiori è relativamente ottusa; le ferite d'un selvaggio guariscono piú presto, e il dolore è da lui sentito meno intensamente.[2]

[1] Se ne inferisce che quanto è maggiore il numero delle sensazioni o sentimenti minimi che compongono come fattori un sentimento totale, questo sarà in proporzione maggiore. In proposito, osserva lo Spencer che la forza di un sentimento è di due specie: quella che risulta da una eccitazione intensa di pochi nervi, e quella che risulta da una leggera eccitazione di molti nervi. Non si può tenere la punta del dito nell'acqua bollente senza provarne una sensazione insopportabile; ma mentre non v'è difficoltà a tenere la punta del dito nell'acqua a 100° Farenheit, si produce una sensazione insopportabile se il corpo tutto intiero è posto in un recipiente d'acqua a questa temperatura. Ciò dimostra che l'eccitazione moderata di tutti i nervi distributori della superficie del corpo, è equivalente nel fatto all'eccitazione estrema d'un piccolo numero di essi. Cosi, mentre non si distingue un colore debolissimo che non abbraccia fuorché una piccolissima superficie, si distingue facilmente lo stesso colore quando copra una larga superficie.

[2] Una relativa insensibilità è manifesta specialmente negli animali. La ferita che prostra il soldato, non impedisce al lepre di

Anche nelle razze inferiori si trovano individui che hanno, quanto a sensibilità, caratteri affini a quelli delle razze primitive. Molti degenerati presentano infatti una scarsa sensibilità,[1] mentre è nota la intolleranza di sensazioni disgustose comune agli uomini di genio, la cui facilità a irritarsi è, in generale, caratteristica.

§ 9. *La soggettività del sentimento.* (Ardigò). - Abbiamo detto che il sentimento è sensazione (§ 2); ora aggiungiamo che la differenza tra sensazione e sentimento dipende unicamente dall'*inquadramento* del fatto psichico in uno schema generale come il Me e il non-Me: il fatto psichico inquadrato, per così esprimerci nel Me, dicesi *sentimento*, inquadrato nel non-Me dicesi *sensazione* o *rappresentazione*. (*El. di psic.* cap. 7, § 7, cap. 8, § 1, e § 9). Ma il fatto fondamentale unico è sempre la sensazione, e soltanto muta il riferimento logico.

Così per esempio, se di un mucchio di monete

sottrarsi con la fuga al cacciatore. Si è osservato che alcuni pescicani continuano a dibattersi cercando di mordere anche dopo che furono estratti loro il cuore e i visceri. Un coccodrillo continuò a reagire, ridotto a questo stato, per circa 24 ore (Richet).

Tanta differenza tra gli animali e l'uomo è dovuta secondo il Richet al fatto, che il sistema nervoso umano è così strettamente legato nelle sue parti che la lesione di una sua parte si ripercuote nelle altre.

Analogamente un grossolano meccanismo di orologeria può subire dei colpi senza risentirne alcun danno; mentre un meccanismo più delicato, più perfetto, resta offeso ad ogni menoma alterazione.

[1] Il cervello è piuttosto sede di sensibilità, e quindi di sensazioni; il midollo spinale, di irritabilità e quindi di movimenti. « Ora » scrive il Sergi, « perché il cervello divenga centro di sensazioni, che siano trasformazioni complete di tutta l'eccitabilità,

tutte eguali il cassiere di una banca ne dà via una parte a me e una parte ad un' altra persona, dopo ciò si forma una distinzione tra le monete, che sono tra loro identiche; e cioè le une sono di mia proprietà, e le altre di un altro. Parimenti, se lo stesso cassiere divide il mucchio delle monete in due parti, l' una destinata a pagare un debito della banca e l'altra ad aggiungersi al capitale, si fa una distinzione tra monete e monete, e le une sono considerate come *dare*, le altre come *avere*.

Si tratta adunque di un diverso ordine di associazione, che dipende anche dalla disposizione materiale degli organi di senso. La sensazione del dolore di capo si attribuisce al Me esclusivamente; il suono di una campana si attribuisce esclusivamente al non-Me; ma le due sensazioni sono entrambe due fatti interni, e il riferimento al Me e al non-Me è puramente logico. Non solo, ma il riferimento stesso è, come sappiamo (*El. di psic.* cap. 8, § 9), accidentale,

deve raggiungere lo sviluppo completo anche sotto l'aspetto morfologico; prima di tal perfezione, anch'esso agisce in gran parte come la midolla spinale, cioè come un centro di riflessi. Dall'esame delle sensazioni nei neonati e nei bambini si vede che il processo di trasformazione degli eccitamenti è graduale, e si compie coll'aumento in volume e in perfezione delle forme degli elementi cerebrali, sia in cellule che in fibre.

In tal periodo gli eccitamenti che provocano la sensibilità non si trasformano tutti in sensazioni, ma anche in forme di movimenti riflessi; allora è facile concepire che la sensibilità manifestata è inferiore in quantità a quella che dovrebbe essere. Questo fenomeno già da qualche tempo osservai nelle manifestazioni della sensibilità femminile, che di regola è inferiore alla maschile, mentre, al contrario, le manifestazioni motrici della donna sono maggiori e più energiche, ciò che dà l'apparenza ingiustificata di maggiore sensibilità ».

potendo la stessa sensazione far parte indifferentemente sia del Me sia del non Me. [1]

[1] Circa questa indifferenza sarà utile citare, oltre a quelli riportati nella psicologia, altri esempi, che tolgo dal volume V delle Opere dell'Ardigò:

« Io aveva un tempo una indisposizione al capo con un senso di sbalordimento e di rumore agli orecchi. Questo rumore io non lo sentiva sempre, e, quando non lo sentiva, restava solo una eccitabilità straordinaria del senso acustico. E in questa condizione talvolta avveniva che avessi la sensazione di un rumore come di un carro trascinato nella via; e sí che alla bella prima, non vedendo nessun carro nella vicinanza corrispondente all'intensità del rumore, ritenessi che questo fosse affatto soggettivo, ossia lo attribuissi a me stesso. Se non che mi accorgeva poi (e soprattutto per le esperienze fatte ripetutamente) che la sensazione del rumore era determinata proprio da un carro che lo produceva essendo ancora molto lontano, e a tale distanza che nello stato normale del senso acustico non lo avrei avvertito.

Una sostanza introdotta nell'organismo, sia aspirata dalle narici, sia introdotta per la bocca o per iniezione sottocutanea, può produrre una sensazione speciale, per es. di rumore agli orecchi, o di movimenti intestinali, o anche un sentimento generale, come di insolita allegria o di insonnia o simile, e in questo caso il dato sensibile si riferisce o al Me o al non-Me, secondo che una circostanza determina l'associazione del sensibile stesso all'uno o all'altro. Chi sa della introduzione della detta sostanza, e della sua azione sull'organismo, non vede in ciò che prova se non l'effetto di essa, a quel modo che uno vicino al fuoco attribuisce a questo il calore che sente; in caso diverso il senso è ritenuto la modificazione spontanea e propria del corpo o dello spirito, insomma del Me nella sua sfera o materiale o spirituale.

Quelli che conoscono i lupini solo come si colgono disseccati dalla pianta che li produce, se ne formano una idea come se l'*amaro* del sapore che danno, sia una proprietà non separabile dall'essere del lupino. L'amaro stesso invece diventa solo un modo passeggiero dell'essere del lupino per quelli che sanno che esso lo perde lasciato a lungo nell'acqua. (*El. di logica*, cap. XIV, § 1).

Così l'uomo comune comprende nella sua coscienza e nel suo concetto del proprio Me tante idee che il filosofo, per essersi abituato a restringerlo entro certi limiti, attribuisce invece al termine rappresentativo. Il filosofo, colla sua analisi del Me, ha fatto per esso ciò che si fa quando dal lupino si cava l'amarezza mediante la macerazione ».

Il sentimento non è adunque assolutamente soggettivo, se non in quanto è soggettiva per sé stessa la sensazione.

Nella coscienza del dolore o del piacere si hanno tre elementi diversi, cioè tre specialità della sensazione insorta; l'idea del Me affetto dalla sensazione medesima, e l'idea che la sensazione è il piacere, ossia l'opposto del dolore, o è il dolore, ossia l'opposto del piacere.

Ora è facile vedere che tanto nella prima coscienza quanto nella seconda l'essenziale è il primo elemento, quello cioè della sensazione specifica che si produce, come tutte le sensazioni, per l'eccitazione dell'organo sensitivo. Gli altri due elementi sono puro effetto di associazione mentale e si trovano solo dopo che fu fatta l'associazione; né si avrebbero se non si facesse l'associazione. Il dolore ad esempio non potrebbe essere percepito come una modificazione del Me, se non si associasse la sensazione attuale con le esperienze passate, onde risulta il concetto del proprio Me. Né il dolore potrebbe distinguersi come l'opposto del piacere se il piacere pure non si fosse sperimentato, e non se ne associasse, in un dato caso, il ricordo. (Ardigò).

CAPITOLO II

Emozione.

§ 1. *Emozione e sentimento*. - I due termini *emozione* e *sentimento* si usano spesso indifferentemente. Ma nell' uso piú scientifico, *sentimento* equivale a *piacere e dolore*, mentre il termine *emozione* serve a designare uno stadio piú evoluto del sentimento. La maggiore determinatezza o comprensione (*El. di logica*, cap. IV, § 5) del termine *emozione* sta adunque in ciò che, oltre a connotare un *particolare* piacere o *dolore*, esso comprende anche la causa rappresentativa del sentimento. Ad esempio, la paura è una emozione in quanto comprende: 1. la rappresentazione di un oggetto da cui si aspetta un danno; 2. il dolore che caratterizza tale rappresentazione.

E poiché ogni rappresentazione è non semplice, ma complessa, complessa è anche l' emozione, la quale è una somma, per cosí dire, di emozioni minime, come la memoria è una somma di memorie, la coscienza una somma di consapevolezze, la sensazione una somma di sensazioni (*El. di psic.*).

Anche una sola curva, un' ellissi, un colore unico e semplice destano in noi uno stato affettivo; ma oltreché la curva, l'ellissi, il colore si percepiscono per la totalità delle sensazioni minime che se ne hanno nella percezione di una statua, di un edificio, di un quadro, abbiamo ancora più evidentemente una somma di percezioni distinte relativa alle parti dell'oggetto percepito. L'*emozione estetica* che ne risulta è pertanto una somma di emozioni minime, le stesse percezioni delle singole parti essendo caratterizzate da un particolare stato affettivo. Se, per seguire l'uso, parleremo di *sentimento* estetico, lo faremo però nel senso di *emozione*.

§ 2. *Fisiologia delle emozioni*. - Ogni emozione ha un doppio aspetto: fisiologico e psichico, o rappresentativo.

« Nelle emozioni avviene arresto o rallentamento del cuore e del respiro, ovvero accelerazione: trovansi depressione dei muscoli periferici per restrizione dei vasi periferici, alterazione nelle secrezioni, ovvero esaltazione nei movimenti e abbondanza secretoria, rossore e pallore; disturbi digestivi o aumento d'azione assimilatrice, denutrizione o benessere, anemia parziale o totale, o aumento di vitalità; morte violenta o lenta, ovvero restaurazione di forze perdute. Nelle emozioni avviene anche, e più frequentemente che nei dolori fisici, alterazione delle funzioni intellettive permanente o temporanea, profonda o superficiale; è il disturbo profondo e persistente delle attività nutritive che porta gli effetti perniciosi nel viscere superiore dell'uomo, nel cervello ». (Sergi).

Questa espressione fisiologica delle emozioni si suol dire, in quanto si estrinseca, *linguaggio natu-*

rale delle emozioni, e ne tratteremo più innanzi particolarmente. Intanto, tali mutazioni organiche sono cause od effetto delle emozioni? Non sono né la causa né l'effetto, ma ne sono elementi costitutivi, come è per ogni sensazione la corrispondente modificazione organica (*El. di psic.* cap. 2, § 30).

Lo stato organico è, rispetto allo stato psichico, quello che nella *Psicologia* dicemmo *registro fisiologico.* [1]

Reciprocamente, un particolare stato psichico, una percezione o rappresentazione, provocano, per la loro stessa virtualità fisiologica, un particolare stato organico. L'emozione è il risultato organico complessivo, è la sintesi di questa duplice e reciproca azione.

Il carattere fisiologico delle emozioni si manifesta sotto due forme principali: la depressione e l'esaltamento. Di depressione sono esempio la paura e la tristezza: di esaltamento la collera e la gioia.

Entrambe queste due forme dell'emozione variano per intensità: la depressione ad es. può dal malessere o dalla piccola sorpresa arrivare all'orrore e allo spavento. Analogamente è vario il grado d'inerzia o d'impotenza che osservasi nelle emozioni depressive:

[1] Il dolore fisico, ad esempio, se d'intensità media, può tradursi in una certa esaltazione dell'attività psichica. Scarron, a quanto si narra, non possedeva mai tanto spirito e tanta gaiezza come negli accessi della gotta. Cardano si eccitava al lavoro mediante dolori fisici. Uomini dediti al lavoro si procuravano con eccitamenti, maggiore afflusso di sangue al cervello. Schiller immergeva i piedi nel ghiaccio. Milton e Cartesio affondavano la testa tra cuscini e coperte. Leibnitz, Tommaseo, Rossini lavoravano sdraiati. Rousseau meditava con la testa al sole, in pieno meriggio.

basti confrontare la obbedienza e la pura devozione con la servilità.[1]

Le emozioni depressive furono dette da Kant *steniche*, e *asteniche* quelle di esaltamento. In queste ultime « si ha una funzionalità piú facile, organica e psicologica, maggior vigoria muscolare, innervazione piú pronta, digestione piú facile, chiarezza di funzioni mentali, determinazioni volontarie dense. L'amore e l'amicizia si manifestano con maggior facilità ed espansività: si diventa piú facili ai favori e alla generosità; si sente maggior diletto nella compagnia di persone, e la soddisfazione si manifesta nelle accoglienze festose e garbate. Anche ciò che pareva difficile a concedersi, nello stato di piacere, che è di benessere, si concede con piccola o nessuna difficoltà ». (Sergi).

§ 3. *Varietà dell' emozione.* - Dato l'eccitamento periferico o centrale e il sentimento risultante, è dato il principio d'una serie di fatti psichici che, per l'irradiarsi dell' eccitazione, ne conseguono (*El. di psic.* cap. 1, § 17 e cap. 7 § 9).

Uno stato psichico è come un organismo, dove un elemento comunica variamente con gli altri elementi, come comunicano fra loro i neuroni. L'eccitamento di uno di essi si diffonde fra gli altri elementi, allo stesso modo che l'eccitamento prodotto da un urto in una molecola d'una sfera metallica, si diffonde alle altre molecole che costituiscono la sfera.

La diffusione è maggiore o minore secondo la natura e il grado dell'eccitamento, e lo stato psicoor-

[1] Dolori intensi provocano uno spossamento generale. Niobe che vide morire i suoi 14 figli, fu cangiata in rupe. Ed è noto il detto di Seneca: *Curae leves loquuntur, ingentes stupent.*

ganico dell' individuo; l' emozione varia adunque analogamente di natura, d' intensità, e di durata.

Dove è scarsa l' intelligenza, per es. negli idioti, trovasi anche poca emotività. Le emozioni superiori sono proprie soltanto delle intelligenze superiori. In generale si può ammettere che il numero dei dolori e dei piaceri si aumenta con lo sviluppo mentale, che è poi in correlazione con l' evoluzione sociale.

Per l' intima connessione che esiste tra lo stato propriamente organico e lo stato affettivo, « le emozioni variano col variare delle commozioni nelle diverse parti dell' organismo, e a seconda degli atteggiamenti psichici del cervello che le provocano. E, nascendo nell' organismo, come moti puramente fisiologici, rispondono poi, come stati coscienti, nel cielo della psiche, turbandolo piú o meno fortemente; come la bufera infuria nel cielo dell' aria, velando colle nubi il sole che le ha fatte sorgere colla stessa forza de' suoi raggi ». (Ardigò).

Le emozioni variano anche se costituite dai medesimi elementi, per il variare dell' intreccio di questi, allo stesso modo che i suoni proprî delle poche corde del pianoforte bastano, variamente combinate, per dar luogo a suonate differenti, all' infinito. [1]

[1] « Per farsi una idea della varietà e molteplicità delle emozioni serve ottimamente il raccogliere le parole che le significano in una lingua, mettiamo nella italiana, il cui vocabolario ci offre, per la sola lettera A, le seguenti: Abbattimento, abbominare, abborrire, accalorarsi, accanimento, accasciamento, accidia, accigliamento, accoramento, acrimonia, addolorarsi, adirarsi, adontarsi, adombrarsi, adorare, affannarsi, affezionarsi, affliggersi, affratellarsi, aggradire, agonia, alacrità, albagia, allegrezza, allibire, alterarsi, amore, ambascia, ambizione, amicizia, ammaliamento, ammirazione, anelare, angoscia, angustia, animazione, animosità, annoiarsi, annuvolarsi, ansietà, antipatia, apatia, appagarsi, appas-

La varietà delle emozioni è un caso delle varietà continue della vita, nel doppio aspetto, fondamentalmente unico, dell'attività organica e intellettuale: tale varietà è anzi la condizione del persistere della vita. È bene adunque che sulla varietà delle emozioni, che ha tanta importanza biologica, e che ci offre come un quadro della grande complessità della psiche, insistiamo.

La psiche è complessa perché è una somma multiforme, e in continuo movimento di trasformazione, di fatti psichici, ciascuno dei quali è alla sua volta, come dicemmo, un composto, risultante dalle reazioni minime dei minimi elementi organici.

Questi elementi poi sono fra loro connessi anatomicamente e quindi anche nelle rispettive funzioni; e questa loro funzione fisiologica tende a conservarsi reagendo ad ogni alterazione che la turbi se l'alterazione stessa importa dolore, assimilandosi il nuovo elemento e trasformandolo se è un elemento che rechi piacere. Ed è vario l'ordine delle influenze emozionali esteriori o interiori, fisiche, fisiologiche, psichiche, momentanee o durature, gravi o leggiere. Dall'azione di queste influenze dipende la varietà delle emozioni.

Assistendo per es. a una rappresentazione teatrale, il ritmo del sentimento varia per una molteplicità di

sionarsi, appetire, applaudirsi, arcignezza, ardimento, arrabbiarsi, arroganza, aspirazione, assorto, astio, atonia, avidità, avversare, avvilirsi. E così via per tutte le altre lettere dell'alfabeto. E non sono, di gran lunga, tutte le emozioni. Ogni lingua ha parole che esprimono specialità emotive che possono far parte di altre; e altrettante in ogni regione dialettale. E le parole poi non fissano che le emozioni più distinguibili, oltre le quali se ne danno di fuggevolissime inavvertite; e non fissano che delle forme generiche le quali hanno solo una certa somiglianza coi casi pratici, che ne differiscono poi sempre in mille modi ». (Ardigò).

agenti d'ogni ordine, ciascuno dei quali esercita la sua azione gradevole o sgradevole.

Influiscono sullo stato emozionale agenti esteriori, come il colore e la luce, e basti confrontare lo stato psichico dell'uomo nel giorno con quello dell'uomo nella notte. Influiscono lo stato dell'atmosfera, l'amenità e la tristezza del sito. All'aria libera e salubre, la noia, per es. è meno facile che non in luoghi malsani, dove l'aria non sia rinnovata. Hanno sull'uomo azione fisico-psichica, emozionale, lo stato igrometrico dell'aria, la tensione elettrica, gli alimenti, i suoni, gli odori, i sapori.

Influiscono pure sulle emozioni certi eccitanti come gli alcooloci e i narcotici. Balzac osservava che gli stupidi sono piú noiosi quando hanno preso il caffè: e ciò non perché allora siano realmente piú stupidi, ma perché manifestano la propria stupidità con maggiore esuberanza.

E come un'emozione può per la sua virtú dinamica eccitare altri stati psichici, altre emozioni, cosí può quasi arrestare, assopire, l'attività della psiche, nello stesso modo che il dolore fisico giunto a un certo grado s'accompagna ad anestesia. Cosí un dolore fisico molto profondo produce uno stato d'insensibilità psichica agli eccitamenti normali. Alla sua volta l'attività intellettuale può attenuare l'emotività.[1]

Le emozioni variano anche secondo che sono ereditarie o acquisite. Le ereditarie costituiscono il cosí

[1] Si racconta che il matematico Gauss era occupato nella soluzione di un problema quando la fantesca venne ad avvertirlo che la sua donna, da lui teneramente amata, era in fine di vita. « Ditele » — rispose il matematico, — « che attenda un poco, « ch'io vengo ».

detto *temperamento*, come ad es. la naturale timidezza. Le acquisite sono opera dell' educazione che ci viene dagli altri e da noi stessi, mediante l' esercizio. (*El. di psic.* cap. 7, § 7 e § 11).

Ancora: le emozioni possono essere spontanee, o determinate dall'imitazione, dalla simpatia, dalla suggestione.

E alle influenze costanti si aggiungono quelle occasionali e accidentali, la cui energia può anche essere maggiore dell' energia delle emozioni costanti.

Le emozioni variano pure per intensità e per durata. Piú è violenta e profonda l' alterazione del ritmo organico-psichico, piú è intensa l' emozione. E la durata può da un minimo giungere a un massimo, nel quale ultimo caso l' emozione persiste co' suoi effetti, trasformando anche intieramente la psiche. Vario è infine l' effetto delle emozioni, sia rispetto allo stato psicologico e fisiologico, sia rispetto alla condotta morale dell' individuo. L' emozione può costituire abiti morali di diverso valore etico, può guidare al male e al bene; e quanto a' suoi effetti fisiologici, può determinare uno stato di denutrizione breve o di lunga durata, l' anemia, o una nutrizione regolare; e ciò per l' intimo rapporto esistente tra il fatto dell' emozione e la vita vegetativa.

§ 4. *Continuità dell' emozione.* (Ardigò). - In ogni gruppo associativo, che rappresenti una cosa esterna, si contiene piú o meno evidente, piú o meno diretto, un elemento o un riguardo *emozionale.* Ciò è indicato nei nomi dati alle cose e che hanno etimologie comuni ad esse e al Me, come ad esempio, *angoscia, angusto, angue,* - *stomaco, stomatico, stomachevole.* Ciò è pure indicato dal fatto che la cosa stessa è signifi-

cata con nomi diversi secondo la emozionalità differente, colla quale una data volta la si pensa o la si vuol far pensare, come dicendosi, o *faccia*, o *volto*, o *viso*, o *muso*, o *ceffo*, o *grinta*, o *ghigna*. Cosí dicasi anche per quelle cose la rappresentazione delle quali apparentemente consta di sole sensazioni esterne, ma che in realtà, indirettamente o indistintamente almeno, si accompagna con rispetti emozionali. Cosí avviene per due principali ragioni.

1° O per la specie della sensazione interna che si accompagna alle sensazioni esterne. Ad esempio, il colore si percepisce con un sentimento diverso da quello che si accompagna alle sensazioni del suono o tattili; e varia la stessa gradazione del sentimento. Ad esempio, il rosso si percepisce con un sentimento diverso da quello del violetto, e il suono alto con un sentimento diverso da quello del basso, e il timbro della voce dell'uomo con uno diverso da quello del timbro della voce della donna, o del suono di uno strumento musicale.

2° Oppure all'idea dell'oggetto si accompagna piú o meno invincibilmente l'associazione di un fatto morale. La spada e il vomere per esempio pur essendo fatti collo stesso ferro, non possono pensarsi la prima senza il terribile della micidialità, e il secondo senza l'amabile del lavoro benefico. La pioggia benefica si pensa mandata dal dio buono; la gragnuola devastatrice, si attribuisce al malo animo di uno spirito reo. Onde le idee tanto radicate e comuni in certi periodi della umanità, della ninfa amorevole, che fornisce l'acqua del fonte refrigerante, e di quella ingannatrice, che inabissa l'incauto nel gorgo infido. Di qui i sistemi dei due principî del bene e del male,

per cui le cose sarebbero intrinsecamente o l'uno o l'altro. Che se ciò nella cultura nostra scientificamente non è piú ritenuto, la rappresentazione spontanea delle cose in tutti gli uomini, nessuno eccettuato, resta però ancora quella medesima, dalla quale si dedusse quel principio filosofico. E per la quale disse, per esempio, Virgilio:

Sunt lacrimae rerum

e Catullo invece;

Gaudete vosque, o Libuae lacus undae,
Ridete, quidquid est domi cachinnorum.

Che piú? Per quanto la scienza si sia sforzata di eliminare nella spiegazione dei fenomeni il senso antropomorfico emozionale, avendo, ad esempio, sostituito ai principî dell'amore e dell'odio di Empedocle, quelli dell'attrazione e della repulsione, il senso emozionale suddetto anche in queste ultime si appiatta però ancora, quantunque nascostamente, e vi si sente anche da chi dice di non volervelo.

§ 5. *Il linguaggio delle emozioni.* - Le mutazioni organiche che costituiscono l'aspetto organico delle emozioni appaiono in parte, come si disse, esteriormente, e per l'esperienza che ne possediamo servono a indicare le corrispondenti emozioni.

Ripetiamo che nelle emozioni sono alterati il cuore e i movimenti respiratorî. I battiti del cuore sono accelerati o rallentati, e poiché relativamente si dilatano o si restringono i vasi sanguigni, si ha il fatto visibile del rossore e del pallore. Visibili sono in parte anche i movimenti respiratorî, come le diverse secrezioni che pure talvolta appaiono: sudore, lagrime, sa-

livazione. Talvolta le secrezioni stesse si arrestano, e aumentano o si arrestano i movimenti intestinali.

Piú particolarmente il linguaggio naturale delle emozioni depressive è il seguente: « La pupilla si dilata, il sangue si ritira dai capillari della superficie del corpo; seguono il pallore e la flaccidità muscolare; gli occhi sono smorti; le palpebre vi stanno sopra come cadenti per peso; il calore è diminuito, il polso è frequente e piccolo. È uno stato simile a quello dell'agonia, che si suole esprimere con la frase: « Mi sento morire ». (Sergi).

Nelle emozioni di esaltamento osservasi: « accelerazione dei movimenti del cuore, ma non con diminuzione d' intensità; respiro libero; esaltazione dell' apparato neuromuscolare volontario per dilatazione dei vasi capillari; aspetto facciale come rigonfio, ingrossato per invasione piú abbondante di sangue; occhio luccicante; facilità di movimenti, e riso anche con salti e canti e vari altri segni di eccitamento esuberante nelle funzioni della vita ». (id.)

E anche in queste manifestazioni notorie abbiamo una gradazione, che ci permette di giudicare del grado di depressione e di esaltamento proprio delle singole emozioni, in quanto sono manifestazioni che ordinariamente sfuggono alla volontà, ossia manifestazioni riflesse. Ma non sfuggono però alla volontà tutti i movimenti che valgono a esprimere le emozioni, potendosi queste ultime simulare e dissimulare, arte che, come si sa, costituisce l'abilità d' un attore drammatico, ed è nella vita tanta parte dell' ipocrisia. Per quest' arte si possono ad es. provocare volontariamente il riso ed il pianto.

Il linguaggio naturale delle emozioni l' osserviamo

specialmente nella mimica del volto. Ma i muscoli del volto non hanno per sé stessi l'ufficio particolare di esprimere un dato sentimento. Tale opinione, di cui si considera come rappresentante il Lavater, è oggi abbandonata, e si ritiene che il movimento muscolare, del volto e delle altre parti dell'organismo, che si collega a un'emozione, sia essenzialmente utile, od abbia avuto origine dall'utilità. I movimenti dell'ira, ad es. sono una reazione utile, un simulacro di difesa; ma v'è una mimica originariamente utile e difensiva che si conserva anche quando cessa lo scopo diretto dell'utilità e della difesa. [1]

Ed ora, a rendere piú completa la trattazione dell'argomento, riassumeremo ciò che intorno al linguaggio delle emozioni scrive lo Spencer.

Un urto nervoso ne genera altri piú o meno largamente diffusi. Dal leggiero tremore prodotto da un contatto in persona addormentata, fino alle contorsioni dell'angoscia e al balzare dalla gioia, havvi un determinato rapporto tra la quantità del sentimento,

[1] Chiudiamo le palpebre per proteggere l'occhio, ma anche per la minaccia d'un pericolo, per esempio udendo un suono brusco e forte. Ci grattiamo il capo per prurito, ma anche per richiamare un'idea, una parola che ci sfugge. Alziamo il labbro superiore per il puzzo, ma anche per isprezzo e schifo. — Ci sfreghiamo gli occhi per un granello di sabbia o un moscerino che vi sia penetrato, ma anche per combattere un'idea fastidiosa. — Si tossisce per mandar fuori il muco, ma anche per chiarire le idee, per trovare la parola, per guadagnar tempo. — Si mettono le mani avanti nel cadere, ma anche se ci lasciamo cadere sopra un molle cuscino o letto. — Allontaniamo il capo da un fiammifero acceso, o dalle mani di un interlocutore troppo espansivo, ma anche per dissentire da una proposta. — Chiudiamo gli occhi dinanzi a una scena straziante, ma li chiudiamo anche nelle tenebre, se l'imagine della scena straziante ci si riproduce. (Mantegazza).

piacevole. o doloroso, e la somma del movimento prodotto. E quest' ultimo può essere il medesimo anche se le emozioni sono per natura diverse.

Lo stringere dei denti, l' alterarsi dei tratti del volto, lo stringere del pugno, sono fatti che si accompagnano come ai dolori organici cosí alla rabbia. I capelli nella collera si drizzano come nella disperazione. Si salta dalla gioia come si battono i piedi in terra per collera; non si resta piú a posto come nel cordoglio morale cosí nell' esaltazione della gioia; si grida per angoscia e per voluttà: e ciò avviene tanto nell' uomo quanto in tutto il regno animale.

Anche altri movimenti muscolari ci indicano il grado del sentimento. Un leggero movimento laterale della coda è nel cane l' indizio piú visibile d' un leggero sentimento gradevole. L' elevarsi maggiore o minore della coda nel gatto indica un grado maggiore o minore di piacere, e i colpi che dà lateralmente con la coda sono un segno d' inquietudine. Nel cavallo il ripiegarsi all' indietro delle orecchie indica un irritamento, che può essere facilmente seguito da un calcio.

Parimenti nell'uomo la tranquillità si dipinge, come si suol dire, nel volto, per la nessuna contrazione particolare dei muscoli. Una lievissima contrazione di questi che si manifesta in un lieve ripiegamento degli angoli esterni degli occhi, ed anche in un movimento appena percettibile dei muscoli che servono ad aprire la bocca, implica l' esistenza di un' onda debole di sentimento gradevole, dovuto a un' idea passeggera. Aumentando il piacere, il sorriso si disegna, e, se il piacere continua a crescere, la bocca si apre, i muscoli della laringe e delle corde vocali si contraggono, ed essendo messi in gioco i muscoli relativamente estesi

che governano la respirazione, appare il riso. Movimenti della testa e delle mani, delle gambe e del tronco, esprimono una maggiore intensità del sentimento gradevole.

Cosí del dolore. Un leggero ravvicinamento delle sopracciglia si riconosce come un segno di dispiacere. L'aggrottare delle ciglia denota una maggiore contrarietà; altri movimenti, come il battersi contro e lo stringersi dei denti, denotano la collera, che, diventando furore, si accompagna ancora a movimenti disordinati delle membra, e, in generale, del corpo.

Anche le mani e i piedi esprimono sentimenti. Battere con le dita il tamburo sulla tavola, è un noto segno d'impazienza. Spesso uno stato di piacere, leggero, è tradito da un movimento delle dita della stessa natura, ma piú dolce. Stirare e stracciare qualche cosa che si tiene in mano, per es. un guanto, tradisce spesso un'agitazione che non è altrimenti visibile. Fare schioccare le dita è pure una facile azione muscolare, che indica spesso un fiotto di gioia che non trova per il momento altro sfogo.

Questo rapporto si osserva anche nei movimenti dei piedi. Bilanciare il piede libero quando le gambe sono accavallate l'una sull'altra, esprime un generale buon umore, e qualche volta esprime impazienza, che, arrivando alla contrarietà, si rivela con un battere rapido del piede sul pavimento.

Un'ultima osservazione. Alcuni movimenti che indicano esteriormente un sentimento qualunque, particolare, dipendono dalla eccitazione di quegli stessi muscoli che il sentimento medesimo impiega durante la sua azione positiva. Che significa, ad es. provare un senso di paura? Significa risentire a un debole

grado quegli stati psichici che accompagnano, poniamo, una ferita che si fosse ricevuta, e che si traducono con grida o altri segni e movimenti. Aver paura significa esser costretti meccanicamente a fuggire, come in un reale assalto con un nemico verso il quale si sentisse la propria inferiorità.

§ 6. *Carattere biologico dell'emozione.* - Abbiamo già detto che la ragione del linguaggio naturale delle emozioni è protettiva: aggiungeremo qualche schiarimento.

Nelle relazioni sociali primitive l'assalto era cosa normale, e l'ira determinava appunto l'assalto, con tutti quei movimenti che a questa si riferiscono. Ora questi movimenti sono piú facilmente repressi, ma ne sono rimasti i vestigi, ad es. lo stringere del pugno, che è già un principio di atteggiamento alla lotta. Come adunque a tutti i movimenti proprî alla lotta, cosí a questo suo vestigio è proprio il carattere dell' utile, lo scopo della difesa.

Il fatto indicato si riferisce alla legge seguente: *Un sentimento represso e quindi non troppo intenso, dà luogo al principio di quell'atto a cui darebbe luogo il sentimento stesso qualora raggiungesse un certo limite d'intensità, e non fosse frenato.*

Alcuni movimenti si trasmettono ereditariamente e quindi si conservano anche se, perduto lo scopo protettivo che avevano originariamente, vennero a significare un sentimento un po' diverso. [1]

[1] Si suole citare a proposito il saluto che si fa con un inchino del capo, e anche, se si vuole attestare un piú profondo rispetto, ritirando lievemente il piede sinistro. Ciò ricorderebbe l'atto dell'antico prigioniero di guerra che, nell'arrendersi, s'in-

Abbiamo cosí il fatto di movimenti che, cessato di esprimere un dato sentimento, ne espressero uno affine per un' analoga associazione. Ad es. il gatto lecca i suoi piccoli per pulirli; ma a quest'atto si associa un sentimento d'affetto, per esprimere il quale il gatto lecca anche il padrone.

E sono della stessa natura, associativa, movimenti simpatici, come quello del cacciatore che sprovvisto di fucile tende le braccia verso un uccello come per colpirlo; quello del giuocatore di biliardo che si china o si piega in altri modi come per seguire il movimento della palla nella direzione desiderata.[1]

In generale le espressioni organiche delle emozioni sono utili in quanto servono di deviazione alla forte eccitazione interna, [2] onde si considerano anche come uno sfogo dopo il quale l' individuo si sente sollevato. Appunto in questo senso Aristotele disse essere cosa dolce abbandonarsi all' ira, e perciò in Omero è detto essere l' ira piú dolce del miele. Possono essere utili come difesa nelle relazioni sociali dell' individuo, come

ginocchiava dinanzi al vincitore congiungendo le mani. O almeno il movimento che si fa col capo per salutare, sarebbe un vestigio dell'attitudine di chi sta per inginocchiarsi e pregare. — Cosí il cane che sta per coricarsi sopra un tappeto, gira prima intorno a sé stesso, facendo l'atto di scavare con le zampe, quasi a prepararsi come già primitivamente un letto sull' erba.

[1] L'atto della rassegnazione che consiste nello stringere le spalle, abbassando la testa, chiudendo gli occhi, e protendendo il dorso della mano, si vuole sia l'atteggiamento di chi aspettandosi un colpo inevitabile, tende a presentare al colpo la minor superficie possibile, e ad attutirlo. — L' atto che si fa col capo dicendo *sí* e *no*, sarebbe un residuo dell'atto che fa il bambino quando vuole il latte della nutrice, e quando n' è sazio.

[2] Possiamo citare l' esempio di quel soldato che, condannato a morte, mentre aspettava le fucilate alla schiena, masticava delle palle di piombo, per reprimere le grida di terrore.

quando giovano a intimorire e allontanare un nemico, o a destare negli altri la compassione.

Tuttociò infine conferma che le emozioni, sia in sé stesse sia negli atti per i quali si manifestano, sono un bisogno dell'animale.

§ 7. *Evoluzione delle emozioni.* [1] - Gli stati affettivi si possono rappresentare come in una scala, nella quale dal piú grossolanamente e brutalmente voluttuoso, si va al piú schiettamente e umanamente ingenuo. Il primo, la soddisfazione ignobile prodotta dalla piú bassa delle funzioni fisiologiche; il secondo quella sublime della evidenza nella funzione piú elevata dell'apprendere astratto.

Ma la scala non è discontinua. Se nella scala delle affinità chimiche prendessimo da una estremità la sostanza piú elettro-negativa di tutte (fluoro) e dall'altra quella piú elettro-positiva (potassio), avremmo in esse due generi di affinità opposte e, come tali, irriducibili l'uno all'altro. Ma ciò solo in astratto: nel concreto la cosa non è veramente cosí. Le suddette due sostanze, trovandosi all'estremità di una scala medesima, si attengono, per essa, l'una all'altra; e quindi sono non due contrari assoluti, ma solamente due gradi massimi di divergenza da un punto di mezzo comune, che li riunisce insieme. Cosí le altre sostanze componenti la scala pur distinguendosi nei due generi suddetti, non sono però elettro-positive o elettro-negative allo stesso modo, ma in grado diverso.

Analogamente dicasi della scala affettiva. Per la continuità di questa, riescono fra loro attinenti gli

[1] Questo paragrafo svolge e completa il § 8 del capitolo precedente, intorno all' evoluzione del sentimento.

estremi più lontani della evidenza più pura e del piacere più rozzo; e quindi non sono fra loro assolutamente irreducibili; né sono eguali in loro per grado i generi per cui si contradistinguono, vale a dire l'evidenza pura e la voluttà grossolana, ma si passa gradatamente dall'uno all'altro dei due estremi, mentre sono possibili, fra i vari gradi, combinazioni senza fine svariate. - (Ardigò).

Le emozioni nascono e si svolgono per successive integrazioni intellettuali. Il bambino tostoché può distinguere anche imperfettamente le figure e i suoni, vedendo una figura sorridente e alla voce tenera della madre o della nutrice, sorride automaticamente. Egli è veramente incapace di comprendere il significato di quest'atto, ma lo comprenderà con l'esperienza. Intanto si risveglia in lui un sentimento oscuro, dovuto all'esperienza, in lui organizzata, della specie.

L'evoluzione d'un'emozione si può considerare anche rispetto al suo grado che, come dicemmo parlando del sentimento, devesi segnatamente al grado di coesione, ossia di organizzazione degli elementi ideativi.

Un forte piacere va perdendo a poco a poco della sua intensità, per lo sfasciarsi, a così dire, degli elementi che lo costituivano. Avviene altrettanto del dolore, ma alcune volte questo, come già si notò, si conserva tenace, e trasforma intieramente la psiche dell'individuo, onde la sua azione, nell'economia organica e psicologica, può riuscire assai perniciosa. Causa di ciò pare il maggior contrasto che incontra il piacere a differenza del dolore. In altri termini, è più facile che si presentino motivi che scemino il piacere, che non motivi che scemino il dolore. Ma in ogni

caso devesi tener conto della varietà dell' individuo, potendo questa per sé medesima favorire o contrariare il fissarsi d' uno stato affettivo sia piacevole sia doloroso. [1]

Considerando l' evoluzione dell' emozione dal punto di vista sociale, osserviamo come il progressivo sviluppo dell' intelligenza e l' evoluzione sociale furono i due fattori per i quali si stabilí il freno emozionale. Infatti « nell' acquisto della libertà individuale si è elevata la coscienza della personalità, e quindi a poco a poco ne è venuta la coscienza dell' emancipazione dell' uomo dall' uomo, ma ahimè! non in tutti gli uomini, ancorché questi possano realmente essere emancipati e indipendenti. Spessissimo il sentimento di servilità è mascherato sotto la forma piú raffinata, come spesso è un mezzo di superare le difficoltà della vita. L' evoluzione dei popoli non ha annullato tutte le manifestazioni piú violente delle emozioni, come quelle di asservimento e di gregarismo ». (Sergi).

Il freno emozionale può essere maggiore o minore, a seconda degl' individui. È minore negli uomini irritabili, nervosi, e nei fanciulli, nei quali l' ira può avere una manifestazione esterna piú ampia, e può spingere il bambino a rompere tutto ciò che gli si para dinanzi, a inveire contro chi non ha né colpa né relazione alcuna col motivo della sua ira, come avviene del cane che morde il sasso che gli si lancia contro, o la

[1] A proposito del dileguarsi dell' emozione si è detto che quanto piú intensa è la causa che determina l' emozione, tanto minore è, in generale, la durata di questa. Quanto piú n' è improvviso lo scoppio, tanto piú presto l' emozione dileguerebbe. Ma non crediamo di poter dare a questa affermazione valore di legge.

catena che lo tiene legato; come la tigre e il leone nella gabbia che mordono la spranga di ferro che serve per eccitarli, o si slanciano contro l'inferriata mordendola o strappandola con le zampe ». (Sergi).

Nelle persone d'una intelligenza inferiore e nei nevropatici, l'associazione automatica, cioè involontaria e inconsciente, delle idee, dei sentimenti, e dei movimenti, è frequente. La sobrietà dei gesti e dei movimenti, il potere di dominarli e di contenerli - in breve, il potere d'inibizione, - è un carattere d'organizzazione superiore, dell'adulto piuttostoché del bambino.

§ 8. *Temperamento o carattere.* - Quando si dice d'un individuo ch'è collerico, litigioso, malinconico, violento, puntiglioso, capriccioso, si indica che sono in lui facili e frequenti le analoghe emozioni, e allora si dice che tale è il suo *temperamento.* [1]

Il temperamento adunque, o carattere (termine che nel suo significato fondamentale è al primo equivalente) consiste in quell'ordine di emozioni, alle quali un individuo è per natura sua piú proclive, e che si manifestano nell'individuo con accessi variabili: ossia è il modo come un organismo reagisce solitamente alle eccitazioni. E poiché le condizioni interne ed esterne d'evoluzione non furono, non sono, e non saranno mai eguali, in due organismi, il temperamento varia con gl'individui, essendo un risultato

[1] La parola temperamento ha avuto origine da *temperies*, per l'antica credenza che l'indole varia degl'individui dipendesse dal prevalere nell'organismo degli umori come il sangue, la bile, la linfa, rispettivamente alla nota classificazione dei temperamenti in *sanguigno, bilioso, linfatico* e *flemmatico.*

complesso delle complesse condizioni organiche e psichiche degl' individui medesimi. [1]

Alla complessità del temperamento corrisponde il suo variare da individuo a individuo.

Mentre negli animali inferiori il temperamento, per cosí dire, d' un individuo, è quello stesso di tutti gli altri della medesima specie, negli animali superiori comincia a disegnarsi una maggiore differenza tra individuo e individuo, per es. tra cane e cane, cavallo e cavallo. Maggiore è la differenza stessa nell' uomo, specialmente civile: si può anzi dire che ogni individuo, nella società civile, ha un temperamento suo proprio. È pertanto difficile classificare nettamente i temperamenti, mescolandosi nello stesso individuo piú elementi emozionali diversi.

Una classificazione fondamentale dei temperamenti è quella stessa delle emozioni generali: *depressivi* adunque, come il *temperamento* melanconico e flemmatico; *di esaltamento* come il sanguigno e il collerico. E tra queste quattro specie due, il sanguigno e il malinco-

[1] Il temperamento, per conseguenza, non ha una particolare e assoluta localizzazione. Né ciò esclude che lesioni particolari, per esempio ai lobi frontali, possano determinare un carattere irritabile e violento, come dimostrarono alcuni esperimenti fatti sul cane; né si esclude che, in generale, le differenti regioni del cervello esercitino un' azione differente sul carattere. Tutto questo non significa che un dato carattere abbia una data sede, assoluta, cerebrale. L' encefalo sarebbe invece, secondo l' espressione di Charcot, una *federazione di organi diversi*; a uno stato psichico determinato concorrerebbero piú centri cerebrali. Ciò è pure conforme alla seguente osservazione del Brown-Séquard: « Esperienze numerosissime, che confermano ciò che insegna la patologia umana, mi hanno mostrato che la produzione d' una stessa lesione, in una stessa parte, in animali della stessa specie, può dar luogo, come nell' uomo, a un' immensa varietà di effetti ».

nico riguardano piuttosto l'attività interna, il cosí detto *sentimento*: le altre due specie riguardano piuttosto l'attività esterna, la cosí detta *attività*.

Ancora. I temperamenti sono l'espressione sintetica di *emozioni forti*, come il collerico e il melanconico, o di *emozioni deboli* come il sanguigno e il flemmatico, e mentre il temperamento collerico e il sanguigno, i quali eccitano piú facilmente all'azione, possono dirsi *pronti*, invece il malinconico e il flemmatico possono dirsi *lenti*. Questa è la classificazione che dei temperamenti dà il Wundt.

Bain distingue i temperamenti *intellettuale*, *emozionale*, *volizionale* o *energico*, secondo che prevale una di queste specie di attività psichica.

Potremmo citare ancora altre classificazioni, ma ci limiteremo a quella del Ribot, che può riguardarsi come la meno incompleta, sebbene le distinzioni che vi si fanno non si debbano riguardare come assolute.

L'unità e la stabilità sono le due condizioni essenziali per costituire, secondo osserva il Ribot, il temperamento o carattere. L'unità consiste nella coerenza delle tendenze, le quali sono quindi coordinate. La stabilità è l'unità stessa, la coerenza, continuata nel tempo. Un vero carattere deve riunire queste due qualità al loro massimo grado; deve apparire fino dall'infanzia e durare tutta la vita: cosicché quando si conosca profondamente il carattere d'un individuo, si può prevedere che cosa egli farà in date circostanze. Ma un vero carattere è un ideale che non si trova realizzato se non rarissimamente; e vi sono anche gl'individui, da questo lato, amorfi ed instabili.

Le condizioni generali del carattere sono dei quadri quasi vuoti che non corrispondono ad alcuna realtà

concreta, come i *generi* in zoologia e in botanica. Esse si riassumono in queste tre specie di caratteri: *sensitivo*, *attivo*, *apatico*.

Ciascuna di queste tre classi si suddivide. I *sensitivi* si suddividono in *umili*, *contemplativi*, *emozionali*. Gli *attivi*, in *attivi mediocri*, e *grandi attivi*. Gli *apatici* sono rappresentati dal *tipo apatico puro* (che implica poca sensibilità, poca attività, poca intelligenza), e dagli *inerti* (che hanno ordinariamente intelligenza potente, e sono *calcolatori*).

Vengono poi le forme miste o composte; i *sensitivi-attivi*, gli *apatici-attivi*, gli *apatici-sensitivi*, e i *temperati*, il cui tipo è piuttosto ideale.

Vengono ultimi gli *amorfi*, in cui equivalente del carattere è una tendenza intellettuale o affettiva preponderante.

§ 9. *Le passioni*. – Il temperamento è una disposizione emotiva che si considera come ereditaria: le passioni possono anche essere acquisite.

Le passioni non sono che le emozioni stesse diventate persistenti e irresistibili. Vale quindi per esse ciò che dicemmo intorno alle qualità generali delle emozioni.

Ordinariamente la passione significa uno stato psichico che per la sua persistenza ha acquistato una intensità maggiore, intensità che si spiega pure coi principî comuni a tutte le sensazioni. Si spiega cioè colla estensione e col consumo di forza eccezionalmente grande della parte dell'organismo che vi è impegnata, e colla intensità dell'idea che predominando concorre a produrla.

La passione è appunto costituita, oltreché da speciali movimenti organici, da una rappresentazione

predominante: è uno stato di monoideismo. Un' idea assorbe tutta l' attività dell' individuo, e, sola, la dirige, avvenendo così per la passione un fatto analogo a quello d' ordine fisiologico per cui, ad esempio, nella fase più intensa della digestione, si rallentano e si abbassano, a servizio dello stomaco, le funzioni degli altri organi fisiologici. L' attività di un organo menoma, per la sua elevata intensità, quella degli altri organi. Vi sono ad es. animali inferiori nei quali, a date epoche della loro esistenza, tutta la sostanza del loro corpo viene assorbita da un organo rimasto fino a quel momento in istato embrionale, e si trasforma in esso affinché basti all' effetto. (Ardigò).

Anche le passioni hanno in generale un ufficio biologico, ossia sono utili, protettive. E ad esempio essenziale all' uccello la passione dell' amore perché in lui si svolga l' istinto di costruire il nido. In questo e in altri casi la passione ha l' ufficio di fornire un' eccitazione veemente per il funzionamento d' una serie psichica, quando ciò occorra per il bisogno dell' animale. (Ardigò).

Kant affermò che tutte le passioni, essendo eccessi, sono nocive, ad eccezione dell' *amore razionale.* Pope ed altri affermarono per contrario che le passioni sono tutte utili, poiché danno la forza necessaria all' azione. La ragione è come la bussola che guida la nave: le passioni sono nella vita come i venti che gonfiano le vele e spingono innanzi la nave.

Ma l' una e l' altra affermazione ci pare un po' esagerata.

Certamente se la passione è un bisogno sregolato e fittizio è nociva, poiché toglie all' intelligenza

la retta visione del buono, rende la volontà impotente rispetto ai doveri della vita, può debilitare, con grave danno dell'individuo e della società, il sistema nervoso.

Ma se nelle passioni stesse trovasi quell'armonia che Platone disse la *perfezione dell'anima* (δικαιοσύνη) allora esse avranno il vantaggio di salvare l'individuo dall'indifferenza e dall'inerzia, daranno all'intelligenza acutezza, alla volontà energia e costanza; daranno alla vita interesse, per così dire, drammatico; agli ideali più generosi e salutari daranno forza e compimento.

Occorre pertanto che le passioni siano purificate da quegli elementi ereditari o acquisiti che spesso ne guastano la natura e l'efficacia; conviene sottoporle a esame ponderato mediante lo studio e la conoscenza di sé medesimi, e dirigerle sempre a fini elevati, senza fanatismo. Se sono nocive, è necessario combatterle fino dall'origine, volgendo l'animo ad altri oggetti, opponendo a passioni criminali passioni innocenti, sostituendo alle cattive abitudini, abitudini buone, [1] ricordando infine che un eccellente preservativo, e forse il rimedio migliore contro le passioni funeste, è l'onesto e solerte lavoro.

Sono belle e utili le passioni per la libertà e la perfezione nostra e dei nostri simili; belle le passioni per cui si rivolge tutta la nostra attività a beneficio

[1] A questo proposito ricordiamo tre regole suggerite da Bacone: 1. Procedere per gradi, salvo per certi vizi, ad es. l'ubbriachezza, per cui è meglio tagliare corto; 2. cercare, per acquistare una buona abitudine, due specie di occasioni, quella in cui si è meglio disposti, e quella in cui si è il peggio possibile disposti; 3. tenersi in guardia dalle ricadute.

altrui. Bella è quindi, se tende a questi fini nobilissimi, anche la passione della gloria, ma convien guardarsi dalla gloria falsa.

È vera gloria quella che si acquista per aver fatto, con pura intenzione, del bene; quella che ci viene non dai più ma dai migliori. E « a ragione il Manzoni poneva in dubbio se sia stata vera gloria quella di Napoleone che ha fatto morire migliaia d'uomini: mentre è gloria pura quella di Cincinnato e di Washington, di Muzio Scevola e di Pietro Micca ». (Brofferio).

Anche l'ambizione è utile, se è il desiderio d'essere obbediti nel compimento del bene. Ma il farsi obbedire con la forza brutale di un Gengis Kan o di un Tamerlano, è arte meno invidiabile che la potenza di Pericle, il quale, senza far portare il lutto a nessuno, colla forza della persuasione dominò per 40 anni un popolo volubile come l'Ateniese, in modo da dare il suo nome alla civiltà del suo secolo. (id.).

Bello è pure l'orgoglio, se è il sano desiderio di non sacrificare la propria personalità, la propria indipendenza. Ma se l'orgoglio è in alcuni dignità, desiderio d'essere creditori piuttostoché debitori, d'essere più che di parere; se in alcuni è la preferenza dell'onore agli onori, della testimonianza della propria coscienza a ciò che dice il mondo; se è la fierezza dei forti che non esclude l'umiltà ma solo la bassezza, che permette anzi ordina l'obbedienza ma non la servilità; — in altri può essere invece la superbia di chi si crede più di quello che è, l'alterigia di chi non nasconde la sua superbia, l'arroganza coi deboli, la insofferenza della disciplina. (id.)

§ 10. *Patologia delle emozioni.* - La depressione e

l'esaltamento possono raggiungere, nelle emozioni e nelle passioni, un grado tale da dare all'emozione e alla passione carattere morboso, patologico. La malinconia ad es. (il cosí detto *dolore psichico* degli alienisti) può per i fatti concomitanti psichici e organici assumere l'aspetto di una malattia corporea generale, di cui è da rilevare, come osserva il Sergi, quella particolare manifestazione che è l'ansia precordiale.

Quanto all'esaltamento emozionale morboso, vi corrisponde la mania in cui è accelerato il corso delle attività psichiche, piuttosto incoerenti; il piacere vi è a un grado elevato, e il malato non può trovar parole per esprimere il suo benessere maniaco, la sua ipersalute. (Sergi). [1]

[1] I casi di emotività morbosa sono curiosissimi e svariati. La vista di un piatto di lenticchie dava ad Erasmo accessi febbrili. Pietro Bayle era preso da sincope nell'udire l'acqua scendere dal rubinetto. Da sincope fu colpito Bacone per una eclissi di luna. Giacomo II tremava all'aspetto d'una spada ignuda (Morel).

Ma per dare un'idea piú completa delle emozioni morbose, enumereremo alcune specie di *fobia* e di *mania* seguendo il Féré che ne fece argomento di studio speciale. — *Acrofobia* o *hypsofobia*, paura dei luoghi elevati. — *Aerofobia*, paura esagerata delle correnti d'aria. — *Afilantropia*, che si distingue in *antropofobia* e *ginefobia*, paura della società degli uomini e delle donne. — *Agorafobia* paura degli spazi, come d'attraversare una piazza, una via: può riparare a questa specie di paura la compagnia d'un fanciullo, d'un bastone, d'un parapioggia, o si può vincerla fissando un punto (Westphal). — *Algofobia*, od *odinefobia*, paura di ogni piccolo dolore. = *Astrafobia*, paura del fulmine. — *Atremia* o *stasofobia*, paura della posizione verticale, una specie di orrore del vuoto. Morel cita il caso di un malato che dovea, per una tal paura, abitare al piano terreno. Westphal ricorda un tale che non poteva passeggiare senza avere qualche cosa sopra la testa, per es. un parapioggia ch'egli non abbandonava mai, se le vie non erano riparate da alberi. — *Claustrofobia* o *clitrofobia*, paura di stare in luoghi chiusi. Il malato si sente come schiacciato da sacchi di grano. — *Cremnofobia*, paura dei

precipizi. — *Cinefobia*, paura dei cani, una varietà della *zoofobia*. — *Demonofobia*, paura del diavolo. — *Dismorfobia* (Morselli) paura di essere deforme. — *Ematofobia*, paura del sangue. — *Fisiofobia*, paura di farsi vedere compiere azioni naturali, come soffiarsi il naso, mangiare ecc. E sono curiosi gli artifizi a cui donne isteriche ricorrono per dissimulare queste operazioni. — *Fronemofobia*, paura d'un'idea che s'imponga allo spirito, come quella di non poter mangiare dati alimenti, accarezzare i propri figli ecc. — *Idrofobia*, paura dell'acqua. Il malato, ad esempio, non può passare un ponte senza fissare gli occhi sulla riva opposta. — *Lissofobia* o *rabiofobia*, paura d' essere affetti da rabbia canina. — *Misofobia*, paura di oggetti che potrebbero essere dannosi. — *Monofobia*, paura della solitudine. — *Necrofobia*, paura dei cadaveri. — *Pirofobia*, paura del fuoco. — *Sifilofobia*, paura d'essere affetti da sifilide. — *Tanatofobia*, paura della morte. — *Tafefobia* (Morselli), paura d' essere sepolti vivi. — *Teofobia*, paura di Dio. — *Toxofobia*, paura d'essere avvelenati. — *Zoofobia*, paura degli animali. Germanico non poteva vedere o sentire i galli. Il maresciallo d'Albret sveniva a vedere la testa di un cignaletto. Thyco-Brahé avea una sincope alla vista d'una volpe. Enrico III non poteva sopportare la vista d'un gatto. Copland cita un vecchio servo che divenne folle alla vista d'un sorcio. La paura morbosa degli insetti e degli animali di piccolo volume è forse piú frequente di quella dei grossi animali.

Tutte queste paure morbose si producono, con caratteri depressivi, in maniera riflessa, anche se l'individuo riconosce che sono anomalie, emozioni ingiustificate. Citiamo ora alcune forme di *mania*. *Ecdemomania*, la mania di cambiar di posto, di uscir di casa per il piú piccolo pretesto, d'andar lungi senza alcun motivo. — *Cleptomania*, la mania d'impossessarsi di oggetti appartenenti ad altri, anche se di nessun valore. — *Coprolalomania*, l'impulso continuo a pronunciare bestemmie, o a tenere discorsi osceni. — *Dipsomania*, mania di bere. — *Grafomania*, mania di scrivere. — *Oniomania*, la mania di far compere, collezioni. Gli oniomani sono cleptomani che pagano: pare abbiano una vaga coscienza ch'essi fanno una sottrazione criminale alla fortuna sociale. (Féré). — *Oinomania*, la mania di bere vino. — *Piromania*, l'impulsività incendiaria che si trova anche associata a tendenza al furto, al suicidio, alle manifestazioni religiose esagerate, a disordini nelle funzioni sessuali (psicopatie sessuali). Si manifesta spesso al momento della pubertà, presso fanciulli male sviluppati, presso imbecilli ed epilettici. — *Siteomania*, mania di mangiare.

CAPITOLO III

Emozioni logiche, estetiche, morali e religiose.

§ 1. Piaceri superiori. — § 2. Emozioni logiche. — § 3. Emozioni estetiche. Il bello. — § 4. Il sentimento della natura e il sentimento estetico. — § 5. Carattere delle emozioni estetiche. — § 6. Emozioni morali. — § 7. Emozioni religiose.

§ 1. *Piaceri superiori.* - « Con un pezzo di pane, un libro o un paesaggio, voi potete gustare un piacere infinitamente superiore a quello d' un imbecille in una carrozza gentilizia tirata da quattro cavalli ».

Il Guyau segnalava in questi termini i piaceri intellettuali, come quelli che sono i piú intimi e si godono per la sola superiorità della intelligenza. Alla felicità d' un pensatore o d'un artista non può partecipare se non il pensatore o l'artista: il vero e il bello e (aggiungiamo) il bene, non si sentono se non si comprendono: un' emozione ha sempre, come sappiamo (cap. 2°, § 7), la sua base nell' intelligenza. Né si comprendono se l'intelligenza non è ad essi educata.

Quando poi si siano compresi, essi si fissano nei criterî per cui nei singoli casi si discerne e si giudica il vero, il bello ed il buono; e si rivelano in quell' eccitazione piacevole che dicesi *emozione logica,* se ha per oggetto il vero, *emozione estetica*, se ha per oggetto il bello, *emozione morale* se ha per oggetto il bene.

Queste emozioni danno continuamente all' uomo la coscienza della sua superiorità e in questa coscienza

l' esaltano, offrendogli sempre nuovi impulsi al culto della scienza, dell' arte e del dovere.[1]

E come fanno progredire l' educazione intellettuale e morale dell' uomo, cosí danno ai popoli personalità e floridezza.

Queste emozioni, che sono le piú individuali perché non tutti ne partecipano, sono d' altro lato, osserva il Guyau, anche le piú sociali.

Mettete insieme dei pensatori o degli amanti del bello o del bene; e (se non vi saranno tra loro odî personali) s' ameranno assai piú presto e piú intimamente che altri uomini: essi riconosceranno subito di vivere nel medesimo mondo, quello del pensiero; si sentiranno figli d' una medesima patria.

Infine anche queste emozioni superiori possiedono, come vedremo, i caratteri principali comuni alle emozioni: sono cioè steniche o asteniche, sono relative, ed hanno a propria base, piú o meno esplicitamente, l' utile.

§ 2. *Emozioni logiche.* - L' uomo ha fede nel vero, e lo ricerca avidamente e in mille modi, nelle conversazioni, nei libri, dalla parola autorevole dei maestri, dai ricordi d' ogni fatta, dalla stessa penetrazione, anche se scarsa, della sua mente. Egli ricerca il vero nella scienza, nell' arte, nella letteratura, nella storia, nella morale, nella religione, nella pratica, quantunque questa ricerca gli costi sacrifici spesso gravissimi e

[1] Nelle ore d' ozio l' uomo civilizzato, in luogo di dormire come fa il selvaggio, può ancora godere intellettualmente o esteticamente, e questo godimento può prolungarsi piú d' ogni altro. Le sinfonie di Beethoven s' intendono internamente lungo tempo dopo averle sentite con gli orecchi; se ne gode prima, durante, e poi. (Guyau).

amare delusioni. La verità è per lui un bisogno, e vuole possederla nella mente, manifestarla nelle opere, comunicarla agli altri, affermarla in ogni guisa. Le opere dell'ingegno umano, le istituzioni, gli stessi atti quotidiani dell'individuo, sono altrettante manifestazioni del sentimento del vero. Si può dire che tutta la vita dell'individuo, tutta la storia dell'uomo, è legata a questo sentimento tanto profondo quanto universale.

La vita umana è infatti una lotta continua contro il dubbio e l'errore. Il dubbio sconforta; perciò è stimolo all'indagine. L'errore avvilisce, e nessuno che se ne creda vittima, vuole in esso persistere. L'accordo tra il pensiero e la realtà obbiettiva (nel quale accordo il vero consiste) non cessa di formare la mèta costante degli sforzi umani, quantunque in alcuni casi sia accordo illusorio. È poi tanto naturale il sentimento del vero, che nessuno soffre di essere reputato menzognero; la menzogna offende anche chi la pronuncia.

Talora una segreta tendenza ci suggerisce di preferire a una dura verità il vago e il confuso; ma quasi sempre riesce irresistibile la brama di trovare la certezza. Questa ci sodisfa di più. A persuadersene « basti richiamare alla mente lo sforzo appassionatissimo onde si insiste, ripensando a due circostanze di un medesimo fatto, anche se al tutto futile, delle quali non si sia ancora rilevata la connessione. Quello sforzo è tanto appassionato quanto quello di togliersi un granellino fastidioso da un occhio. Ed è infine lo stesso fenomeno che si manifesta nella ricerca scientifica ». (Ardigò).

« La storia dell'umano sapere » – scrive il Ga-

belli « è tutt' uno con quella dei disinganni dell' uomo. Ogni verità che si venne a scoprire sostituí qualche cosa di triste o almeno d' indifferente per l' uomo, a ciò che prima s' era creduto di lusinghiero ».

Al vero adunque l' uomo pare sacrifichi la sua stessa felicità; ma se in lui è incessante l' aspirazione a conquistare nuove cognizioni e a rettificare le inesattezze e gli errori, ciò vuol dire che la coscienza della dignità della nostra ragione che indaga e scopre, ci appaga piú che non ci addolorino certe conseguenze non liete della scoperta del vero. Nessuno vorrebbe perdere la ragione a patto di credersi e sentirsi felice. « Questa perdita è da noi riguardata come la massima delle sventure, qualunque dolcezza d' illusioni potesse venirne di conseguenza. Combattere un istinto che di passo in passo offuscando il pensiero, ci condurrebbe a uno stato piú umiliante di quello dei bruti, per procurarci la compiacenza della vittoria nell' amore piú fervido e piú costante del vero, ecco ciò che deve proporsi l' uomo che vuol essere debitore a sé stesso della sua dignità. Il sentimento di dominare la natura dentro il suo animo, lo risarcisce della necessità di obbedirle nell' universo ». (Gabelli). - (*El. di logica*, cap. 10°, § 1).

Il sentimento adunque del vero si manifesta oltreché nell' amore della ricerca (la quale è piacere per sé stessa, ed ha quindi ufficio esaltativo), anche in fenomeni depressivi, come nelle pene molte volte insopportabili del dubbio, e nell' avversione all' errore. Il piacere, oltreché nella ricerca, si ottiene con il compimento di questa, e varia di grado come riparazione ambita delle fatiche sopportate nell' intraprendere e sopportare l' indagine. Si manifesta in vario modo e

grado secondo il modo, l'oggetto e la durata della ricerca, e il modo come il vero si apprese, i limiti ne' quali è compreso, il valore dei suoi risultati, e anche la sua potenzialità. Poiché il vero è sentito come inesauribile, sia nell'ordine teoretico sia nell'ordine pratico. Esso apre sempre alla mente nuovi e svariati orizzonti, e offre continua occasione alle piú serene delle soddisfazioni umane.

Infine, il vero ricercato, conquistato, applicato nobilita l'attività dell'uomo; « è la vita della nostra virtú, la regola del nostro cuore, la sorgente dei veri piaceri, il fondamento delle nostre speranze, il conforto dei nostri timori, l'addolcimento dei nostri mali, il rimedio di tutte le nostre pene: è la sorgente della buona coscienza, il terrore della cattiva, la pena segreta del vizio, la ricompensa interna delle buone azioni. La verità è la sola che immortala chi l'ama, illustra le catene di chi soffre per essa, attira gli onori pubblici sulle ceneri dei suoi martiri e dei suoi difensori, e rende rispettabili l'abbiezione e la miseria di chi ha tutto lasciato per seguirla ». (Massillon).

§ 3. *Emozioni estetiche. Il bello.* – Se contempliamo uno dei tanti panorami che la natura ci offre, o contempliamo un'opera d'arte, un quadro, una statua, un edificio; o rivolgiamo l'anima nostra a una dolce sinfonia o a una eccellente produzione letteraria, noi ci sentiamo come scossi violentemente da un senso d'ammirazione: proviamo un'*emozione estetica.* [1] Oggetto di questa emozione è il bello naturale se am-

[1] *αἴσθησις* significa *sentimento.* L'*estetica* è chiamata cosí perché comprendere il bello vuol dire sentirlo.

miriamo la natura, il bello artistico se ammiriamo una produzione dell'arte. Ma che cosa è il bello?

Non v'è forse parola di cui si faccia uso più frequente e più vario. Si dice bella una persona, e bella un'azione; bello un libro e bello un pensiero, un carattere. Ma riservando alle azioni e alle qualità morali dell'uomo piuttosto il termine *buono*, ci domandiamo che cosa è il bello naturale, e che cosa è il bello artistico.

Dalle varie definizioni che si sono date del bello,[1] spiccano due principali interpretazioni: l'una fa consistere il bello in una proprietà dell'oggetto (da Socrate a Kant); il bello esisterebbe in sé, fuori della nostra mente: l'altra in una reazione propria del soggetto (dopo Kant); il bello non esisterebbe in sé, ma sarebbe un prodotto della nostra attività mentale. Quest'ultima interpretazione è oggi generalmente accettata. Per apprezzare infatti un'opera d'arte occorre rilevarne l'*espressione*: dove il volgo passa indifferente, altri scopre un tesoro. E il tesoro nella natura o nell'arte ve lo riponiamo noi, trasfondendovi o rappresentandovi i nostri sentimenti.

[1] Platone definí il bello « *lo splendore del vero, un riflesso dell'ideale, una reminiscenza della bellezza suprema contemplata dall'anima in una vita anteriore* ». — Aristotele pose il bello *nell'ordine e nell'armonia delle parti.* — San Tommaso disse che il bello è l'*ordine nella verità.* — Leibnitz, Wolf e Baumgarten (il quale ultimo diede il nome all'estetica), riposero il bello *nella perfezione.* Per Kant « *la bellezza è la forma della convenienza finale d'un oggetto, in quanto essa è in lui riconosciuta senza il motivo d'alcun fine* ». Jouffroy fa consistere il bello nell'*espressione*, nella *manifestazione dell'invisibile per il visibile, dei sentimenti dell'anima per le forme corporee.* Per Lamennais il bello è il *vero manifestato in una forma sensibile.* Per il Cousin il bello è l'*unità nella varietà.*

Un' opera d' arte non è bella per tutti. Per goderne pienamente bisogna innanzi tutto comprendere la passione, il sentimento che la penetra, l' idea che l' anima, il vero che vuol rappresentare. Occorre che nella natura e nell' arte si trovi rappresentato un *ideale*, ossia l'insieme armonico di quei fatti che costituiscono un carattere, una passione, un' idea, un bisogno. La stessa figura umana, che si considera come il capolavoro della natura, non è bella se non dice qualche cosa al senso o alla ragione.

Perciò il bello è concepito in maniere diverse secondo l' età, il sesso, l' educazione dell' individuo, l' epoca nella quale egli vive, il grado d' avanzamento nella civiltà che lo circonda. Il bambino non comprende del bello se non una minima parte: la sua intelligenza non si è ancora completamente sviluppata: il suo ideale ancora rudimentario non ha avuto il tempo di completarsi per mezzo dei materiali accumulati nella memoria. Egli è incapace di comprendere, di sentire, ciò che il pittore ha voluto rappresentare, non sa giudicare s' egli ha raggiunto il suo fine. Lo stesso è dell' uomo la cui cultura sia rimasta inferiore, imperfetta, o la cui organizzazione non sia suscettibile del sentimento del bello. Noi ammiriamo un bell' albero, che ci risveglia il sentimento delle armonie della natura; il taglialegna non calcola se non la quantità di legna che potrà trarne. [1]

[1] Ciò vale come per l' uomo così per l' umanità. Nelle sue evoluzioni storiche certe idee, certi sentimenti, scompaiono o si oscurano. Idolatra di un nuovo ideale, l' umanità pare non comprenda e non senta più un ideale passato. I barbari e i primi cristiani hanno distrutto senza scrupoli i capolavori dell' antichità greca, che non offrendo loro alcun significato, aveano perduto

S' è piú volte fatto questione se il sentimento preceda il giudizio estetico, o ne sia invece preceduto, e contrarie furono le soluzioni date al problema. Alcuni ritennero che preceda il sentimento perché immediato. Dato il bello, lo ammiriamo subito, come per una virtú tutta nostra che esclude, come causa, un ponderato giudizio.

A noi pare che il sentimento estetico sia un giudizio, un ragionamento per sé stesso, com' è un giudizio, un ragionamento per sé stessa la percezione. (*El. psic.* cap. 4°, § 2). Percepire il bello equivale a sentirlo, a comprenderlo: il piacere che se ne prova è una qualità propria della percezione medesima. [1]

L' emozione estetica è dunque improvvisa, istantanea: il bello ci coglie e agisce su noi direttamente, come se esistesse una segreta parentela tra l' immagine che ci si presenta e quella che il nostro essere può da sé stesso produrre. Tra l' anima dell' artista e la nostra si stabilisce una certa solidarietà per cui ci sentiamo commossi anche nostro malgrado. Il giudizio che pronunciamo è posteriore in quanto non è che l' applicazione della prima impressione, del primo immediato giudizio. È l' analisi della nostra emozione.

Il bello dell' opera ci s' impone come un assioma, ma piú lo studiamo, piú il sentimento iniziale si allarga e diventa vivace. Perciò il bello desideriamo di sentirlo a lungo e ripetutamente.

ogni valore. Questo valore, ripetiamolo, non consiste nella materia, né nel lavoro che hanno costato, ma in ciò che le opere esprimono.

[1] Il bello quindi varia con le sensazioni. Differenza di organo e di sensazione, differenza di bello; come in chimica, differenza di sostanza, differenza di proprietà. (Ardigò).

§ 4. *Il sentimento della natura e il sentimento estetico.* - La natura è la prima e piú ricca fonte di emozioni estetiche. « Pare che una specie di ricordo, sepolto ma non distrutto nell'anima, ricordo d'un'antica comunanza d'origine, ci leghi d'amore all'universo, e ritorni talora a farci consapevoli, in modo lieto e cortese, che siamo di esso parte che non perisce mai. Si sa; la natura quando svolge le mirabili opere sue, è occasione al sentimento estetico, non è che lo crei direttamente: ma intanto noi ragioniamo con essa e c'illudiamo di trovare una causa là dove non è che una proiezione di noi stessi, crediamo di ascoltare una voce nuova, e non è che l'eco della nostra. Basta leggere i poeti che piú profondamente sentirono la natura, per comprenderne la riposta virtú collaboratrice, per comprenderne gli affetti che ha ispirato e quelli dei quali fu depositaria inconscia e cara.

« Essa è come attraversata da un alito di vita spirituale: parla e ascolta, e tutti riflette i moti dell'animo dai piú violenti, coi turbini e colle tempeste, ai piú tranquilli, coll'immensa quiete dei campi, e la serena distesa del mare ». (Dandolo).

La natura piace perché in essa si esprimono nel modo piú grandioso le armonie della vita, del movimento e della materia, e i bisogni del cuore. Le montagne, le amene colline, il lago rinchiuso tra monti e villaggi, uno stretto di mare posto fra le montagne, il paesello biancheggiante sulla riva del mare o mollemente riposante sul fianco del monte, il giardino esuberante di fiori, il ruscello mormoreggiante, il fiume che straripa, hanno, coi loro vari effetti di luci e di suoni, sotto il cielo sereno o burrascoso, fra l'aria

tranquilla o il vento impetuoso, un significato umano che ognuno variamente sente ed esprime.[1]

Dalla natura trae ispirazione l'arte. « Il canto degli augelli, le tinte ineffabili degli aerei vapori nei quali la luce ride e trionfa coll'albe o coi tramonti, coll'erba e coi fiori, le forme e le proporzioni dei corpi e via dicendo, furono i primi modelli dell'arte. Ben è vero che lo spirito umano una volta impossessatosi dell'arte per imitazione della natura, trasse dal profondo di sé medesimo la virtú che la volse ai piú alti destini; ma questo non importa che la natura rinunzi a' suoi diritti di generatrice; anzi l'elogio piú grande di cui l'artista possa menar vanto è sempre quello di essersi, piú che fu possibile, accostato alla natura ». (Dandolo).

L'artista ci rappresenta la natura idealizzata, dopoché l'imagine dell'opera s'è in lui fissata con quella vivacità che impone l'attuazione. Egli allora ce la presenta vivificata da quelle stesse emozioni con le quali la concepí, svolse e attuò: è una finzione che

[1] « Se ci accade di uscire all'aperto col cuore angosciato da un dolore profondo, da una perdita irreparabile, l'aspetto della natura calma ed impassibile nella sua bellezza immortale, ci piomba sull'anima con tutto il peso d'un'amara ironia al nostro pianto. Lasciando per sempre la spoglia esanime d'una persona cara, l'inatteso spettacolo della luna che splende nel vasto silenzio divinamente imperturbata e serena, come in ogni altro tempo, come quando eravamo felici, mentre per noi tutto fu rovesciato e distrutto in un punto, inacerbisce e sgomenta il nostro dolore. Ci par di sentirci abbandonati e soli in mezzo a una natura che non ci comprende, dacché nei momenti piú tristi della nostra vita si mostra indifferente alle nostre lagrime. Tanto anche nei casi piú gravi e solenni, e quando non c'è ombra di vanità nell'animo nostro, può in noi questo sentimento fatale delle vicende nostre e del nostro essere! » (Gabelli).

oltrepassa la realtà senza alterarla e le dà un colorito omogeneo e naturale. Se l'artista alterasse la natura cadendo nell' inverosimiglianza, devierebbe l'arte dal suo còmpito, negherebbe la stessa indole dell' arte convertendola in artificio, trasformando il bello in grottesco.

L'opera d'arte esige naturalezza; ed è tanto piú ammirabile quanto piú risponde alla verità: se a comprenderla occorresse uno sforzo mentale, ogni emozione estetica rimarrebbe oscurata. Si spiega cosí perché anche il brutto naturale, anche l'orrido, piaccia se diventa oggetto della vera arte. Piacerà non per sé stesso, ma come produzione artistica, come copia fedele della realtà idealizzata.

Da tuttociò risulta come il bello artistico e il bello naturale si distinguano. Nell'opera d'arte il bello naturale è rappresentato secondo l'intenzione, l'idealità dell'artista, ed ha quindi maggiore determinatezza che non il bello naturale. « La natura non tratta un tema: siamo noi che fingiamo il tema nell'opera naturale, mentre la nostra finzione scaturendo dalla fantasia ravvivata dall'affetto, non ha termini segnati. L'arte, per contrario, si svolge intorno a un tema, che è un pensiero o un sentimento sperimentato dall'artista e trapassante in noi pel veicolo di mezzi materiali. È perciò che nell'arte quanto piú i mezzi sono determinati e precisi, tanto meno il sentimento è indefinito ». (Dandolo).

La meno determinata delle arti è la musica.

Il sentimento musicale è forse il sentimento estetico piú ricco di azione sensazionale. Il ritmo musicale esercita un vario effetto sul cuore e sul respiro, come su altre funzioni organiche. Una stonatura pro-

duce un' interruzione brusca anche nel ritmo cardiaco. Il segreto dell'emozione prodotta dalla musica è dunque tutto nella sua azione fisiologica. Questa si riflette in differenti effetti emozionali, secondo l'associazione delle rappresentazioni mentali che ne vengono suscitate, e che variano da individuo a individuo, da momento a momento.

« L' indefinito di tali effetti emozionali è dimostrato evidentemente dal fatto che chiunque tenta di definire i sentimenti che provò per una composizione musicale, sceglie differenti specie di emozioni. Mentre ad un uditore sembra di immaginare un lamento di amore, ad un altro può parere che si producano i sentimenti pensierosi destati da un silenzioso paesaggio serotino ». (Sully). E forse, soggiunge il Sergi, per questo suo carattere indefinito nella rappresentazione unita alla reale emozione per effetto sensazionale, che la musica ha un significato piú universale e piú affascinante che altra arte in estetica. [1]

Ritmo ed espressione musicale ha per la voce e l' accento anche la poesia, le cui forme rappresentative sono però assai piú determinate che non quelle della musica. La poesia adunque, e specialmente la lirica, si avvicina per codesto rispetto alla musica.

[1] Nonostante il carattere prevalentemente fisiologico della musica, il sentimento musicale è piú fine e delicato in chi possiede una certa educazione analoga. « Bambini, selvaggi, popolo rozzo, si assomigliano in quanto che sono poco sensibili a musica delicata e armonica. I bambini si dilettano ai suoni che potrebbero anche denominarsi rumori forti e ripetuti, e che agli adulti riescono molesti e penosi. La musica strepitosa suonata principalmente con strumenti metallici, piace piú alla gente comune che non quella piú artistica eseguita al piano ». (Sergi).

Un altro carattere comune alle due arti è la *successione*, e ciò le distingue dalla pittura e dalla scultura che possono rappresentare un solo momento psicologico. Per questo senso psicologico successivo, si rappresenta nella poesia (come anche nel romanzo, nella novella, nel dramma e nella biografia), il *carattere umano* in tutte le varietà e situazioni, ed è questa la fonte delle emozioni estetiche in quei generi di letteratura. Non vi ha nulla di piú interessante all'uomo che l'uomo stesso; ogni carattere, ogni soggetto umano ci attrae, e, come uomini, ne proviamo orgoglio od umiliazione secondo la natura del soggetto, e la disposizione del momento. Noi prendiamo alla rappresentazione artistica la parte piú viva; talora ci sentiamo entusiasti.

Meno determinate della poesia sono le arti plastiche. Piú determinata del paesaggio è la pittura storica; il dramma è piú determinato dell' idillio.

Accenniamo per ultimo al *gusto estetico*. Si forma con l'esercizio, ed è l'attitudine a discernere il vero, ossia il bello, nell' espressione artistica. Ha il suo fondamento nel sentimento dell' esattezza.

Il gusto estetico varia con gli individui [1] e con le epoche, ed è una dote che può possedere anche chi non è artista.

[1] Talvolta avviene ad esempio che il critico emetta intorno a un'opera d'arte un giudizio temerario, di cui per un pregiudizio, per ostinazione, od altra causa, non ha potuto cogliere il senso, mentre il pubblico che giudica, come si dice, piuttosto col cuore, è d' un avviso diametralmente opposto. O può anche avvenire il contrario. La musica di Beethoven non fu da prima apprezzata fuorché da qualche natura privilegiata; il pubblico l'ha compresa piú tardi, quando l'educazione musicale fu tanto avanzata da permettergli di cogliere il senso delle opere del gran maestro.

§ 5. *Caratteri delle emozioni estetiche.* - Le emozioni estetiche entrando nella categoria delle altre emozioni possiedono di queste le qualità generali. Sono quindi non soltanto esaltative ma anche depressive.

Nel senso stesso generale di dolcezza che anima l'emozione del bello, può celarsi un fondo di amarezza. Ad es., la rappresentazione artistica della innocenza oppressa ci piace come riproduzione della realtà, ma nello stesso tempo c'infonde un senso profondo di commiserazione. Così è piacevole talora trovarsi in uno stato di dolore fittizio suscitato da eccitamenti artificiali. Una melodia può darci un senso languido di sfinitezza: una meraviglia della natura può ispirarci col senso misterioso dell'infinito, la coscienza quasi velata della nostra impotenza e pochezza.

Il carattere depressivo spicca specialmente nell'emozione del *sublime*. Dinanzi a un immenso masso alpestre inaccessibile, quasi si arrestano i movimenti respiratori, l'occhio rimane fisso, immobile, un fascino irresistibile ci obbliga a restare sul luogo, ad ammirare. Questa ammirazione era originariamente paura.

Il selvaggio dinanzi al sublime fugge perché in esso teme la divinità: noi non fuggiamo perché non abbiamo nulla a temere; ma neppure in noi sono interamente scomparse le tracce della paura primitiva.

Ciò ci spiega la voga di certi pittori mediocri, i quali dipingendo per gli amatori e il commercio, si piegavano alle convenienze dell'epoca, ai suoi pregiudizi, ai suoi errori; mentre grandi artisti, troppo fieri per abbassare il loro ideale o abbellirlo dei vecchiumi del tempo, restano ignorati per anni, e attendono giustizia dai posteri.

Un treno ferroviario nella sua massima velocità, la grandine che schianta e abbatte, il mare in tempesta, sono spettacoli sublimi che noi non ammiriamo senza provarne un senso vago di sgomento, quasi direi religioso. [1]

Alle emozioni estetiche è comune anche il carattere dell' utile.

Il sentimento estetico è connaturato in noi cosí che richiede continui eccitamenti. È un bisogno umano a cui è necessario soddisfare. [2]

Però l' *utile* proprio del sentimento estetico devesi intendere non nel senso stretto che ha, per esempio, l'utile della difesa o l' utile delle industrie, ma in un senso piú largo. Il bello nella figura umana ci procura gioie in parte sensuali; il bello che ammiriamo nei marmi, nei suoni, nelle tele, ci procura gioie caste e salutari; ma nell' uno e nell' altro caso è appagata la tendenza naturale al piacere estetico, è soddisfatto un bisogno emozionale, e si è colta occasione di sentire la propria superiorità e di compiacersene. L' utile è raggiunto anche se non è necessariamente richiesto alla vita.

[1] Il sublime, disse Kant, produce da prima un senso di angoscia, perché ci fa sentire la nostra pochezza materiale, ma produce anche un senso di austera soddisfazione perché desta in noi successivamente il sentimento della nostra morale grandezza. La soddisfazione deriva dall' essere stati capaci di contemplare, dall' aver potuto renderci conto di ciò che oltrepassa la natura umana.

[2] La moda sembra cosa di puro lusso, ed è tale di fatto, se la confrontiamo con le cose di stretta necessità. Ma la moda può essere un bisogno quantunque convenzionale; quindi anche nella moda, fonte di piacere, troviamo il carattere dell' utile.

Le vesti erano utili originariamente perché aveano per scopo di proteggere il corpo; ora sono utili anche perché servono di ornamento, e sono quindi un mezzo di eccitare sentimenti estetici.

Lo Spencer paragona le emozioni estetiche al gioco.

Il cane, il gatto, l'uomo stesso specialmente all'età infantile, spendono nel gioco un eccesso di vigore, fornito da una buona alimentazione. Ora, come il gioco offre materia all'attività delle potenze inferiori, per ciò che hanno di esuberante, cosí le emozioni estetiche forniscono materia all'attività delle potenze superiori, per ciò che hanno di eccessivo nel rispetto strettamente biologico. Le emozioni estetiche non avrebbero adunque ufficio protettivo, essendo per la vitalità dell'individuo un sopra piú, come il gioco.

Ciò si comprenderà meglio, continua lo Spencer, riflettendo che noi attribuiamo meglio il carattere di estetiche alle emozioni, quanto piú si allontanano dalle funzioni che servono alla vita; meno alle sensazioni del gusto e piú, gradatamente, alle sensazioni degli odori, dei colori, dei suoni. Cosí, per citare un altro esempio, nell'amore del possesso (sentimento poco separabile dalla funzione dell'attività vitale) il carattere estetico è intieramente assente. Ancor piú evidente è l'assenza dell'utile dai sentimenti estetici che nascono dalla contemplazione degli attributi e degli atti delle altre persone reali o ideali, essendo questi attributi e atti assolutamente obbiettivi. Se la coscienza si preoccupa dell'oggetto per sé stesso, non è occupata dall'idea di un vantaggio che derivi al soggetto.

A tuttociò crediamo di poter osservare che se nell'esercizio dell'arte l'uomo trova modo di esplicare la sua attività superiore, – come il gioco serve a esplicare l'attività inferiore, – vi è tuttavia nell'emozione estetica una certa spontaneità che si connette

intimamente con la natura biologica dell'uomo, come n' è prova evidente il sentimento, tanto spontaneo, della natura.

Osserviamo ancora che il gioco non è un sopra piú, ma serve a immagazzinare nuova forza: cosí il sentimento estetico è utile all'individuo e alla società come elemento di progresso civile.

Inoltre, nella stessa ammirazione del bello si rivela, in generale, il desiderio del possesso, ciò che conferma l'importanza che ha il rispetto soggettivo, personale, nei godimenti estetici. Quindi non crediamo che manchi interamente ai sentimenti estetici l'ufficio biologico, il carattere dell' utile.

Questo carattere è ancora meglio riconosciuto negli effetti biologici delle emozioni estetiche. Lo stesso Spencer non esclude dalle sensazioni dei colori e dei suoni (le piú estetiche), ogni carattere di utilità. E infatti la luce, osserva il Sergi, ha influenza sul numero dei movimenti cardiaci e respiratorî; l'oscurità dà come un senso di soffocazione, mentre all'apparire della luce la respirazione diventa piú attiva.

Devesi inoltre, soggiunge lo stesso Spencer, data una sensazione, tener conto dell'associazione che si stabilisce, dalla quale l' emozione estetica risulta. Buona parte dell' emozione piacevole che un bel colore eccita, può essere riportata ad associazioni stabilite dall'esperienza. Durante la nostra vita, il color rosso, bleu, porpora, verde ecc. fu collegato con i fiori, i giorni luminosi, le scene pittoresche e i piaceri provati simultaneamente alle impressioni che queste cose facevano su noi. Passando dalla sfera della natura a quella dell'arte, è pure manifesto che, nelle ore di festa, le eccitazioni gradevoli furono congiunte alla

percezione di brillanti colori. Cosí anche molti suoni dolci sono associati dalla nostra esperienza con rapporti speciali piacevoli. Mentre il suono di voce della collera e della brutalità è duro e rauco, il suono di voce della simpatia e della gentilezza è relativamente dolce, ed ha un metallo piacevole. Molti odori sono piacevoli in sé stessi, ma per associazione. I profumi dei fiori sono uniti alle gioie della campagna, e delle passeggiate nei giardini deliziosi. I movimenti aggraziati piacciono perché implicano minor dispendio muscolare, [1] ma anche per le associazioni che provocano. Le persone che ci hanno dato lo spettacolo di questi movimenti, furono d'ordinario persone bene educate, di cui è gradevole ogni comportamento. L'occasione del loro incontro fu ordinariamente lieta, come un ballo, [2] una riunione brillante. E i luoghi coi quali si associano i movimenti aggraziati, come i teatri e le case degli amici, sono luoghi dove abbiamo variamente goduto.

[1] Piacciono del pari le forme che esercitano efficacemente il maggior numero degli elementi nervosi interessati alla percezione, senza che alcuno sia condannato a un esercizio eccessivo, col minore dispendio degli elementi medesimi. Ecco perché piacciono le linee fra loro congiunte senza discontinuità, fluttuanti, a differenza di quelle angolose. La curva è la linea piú adatta ai movimenti oculari.

[2] Nella danza si svolgevano da prima tutti i fatti della vita, caccia, pesca, piantagioni, raccolto, guerra, pace, mezzi per guarire malattie, culto delle potenze superiori per renderle propizie, gite, passatempi. Piuttosto che danza era una riunione per fini che si credevano utili alla conservazione e alla salvezza. E la danza primitiva era accompagnata da un forte eccitamento, senza che però avesse, (come non avea originariamente la musica), carattere estetico. Poi i movimenti automatici diventarono ritmici, e allora il suono e il canto apparvero come un mezzo euritmico della danza.

È per l'associazione che il piacere estetico, cosí debole nell'uomo rozzo, diviene relativamente voluminoso nell'uomo colto.

Nelle combinazioni complesse della forma coi colori, la luce, e le ombre, come ad es. in un paesaggio, questa fonte indiretta di incanto estetico prende un'importanza considerevole. La connessione tra la percezione di un vasto orizzonte e la moltitudine delle emozioni piacevoli dovute alla libertà e al riposo, il piú spesso provate l'uno e l'altra simultaneamente, è troppo manifesta perché si possa dubitare che una parte considerevole del piacere comunicato dipenda dal risveglio parziale d'un gran numero di gioie passate, alcune appartenenti all'esperienza individuale, alcune altre piú profonde. Allora oltre alla soddisfazione estetica diretta che ci è data dall'abilità dell'artista, v'ha una coscienza oscura dei godimenti che hanno accompagnato la presenza reale delle scene simili alla scena rappresentata.

Infine osserveremo che anche gli effetti degli elementi melodici nella musica sono dovuti in gran parte all'associazione. Il potere espressivo delle cadenze musicali dipende dal loro rapporto con le cadenze della voce umana, sotto l'influenza delle emozioni.

§ 6. *Emozioni morali.* - Come dalla natura e dall'arte, cosí ci vengono emozioni dagli atti umani, d'indole morale. Allo stesso modo che ci procura piacere un'opera d'arte che risponda alla verità che essa vuole rappresentare, cosí ci procura un'emozione piacevole (di esaltamento) un'azione conforme all'ideale del bene, ossia al vero morale. E il piacere provato è di vario grado secondo l'importanza e la nobiltà dell'atto morale, l'intenzione che ha avuto l'autore

nel compierlo, i sacrifizi che gli è costato, gli effetti che ne risultano. Quando poi l'atto morale si accosta agli ideali della perfezione, allora l'emozione è ancora piú viva, e quell'atto piú che buono dicesi *bello.* E bello ad es. il soffrire noi per alleggerire le pene altrui.

Un'azione turpe, per contrario, o insomma non conforme al vero morale, ci procura dolore, vario anch'esso analogamente al piacere del bene: l'emozione che quell'azione produce è depressiva.

Questo doppio carattere è comune alle emozioni morali anche se riguardiamo le azioni compiute da noi medesimi.

Degli atti morali rispetto al sentimento che producono e al giudizio che se ne pronuncia, avviene come per gli oggetti estetici. Anche le emozioni morali sono implicitamente giudizio e sentimento, perché sono percezioni. Se il giudizio si pronuncia esplicitamente circa gli atti altrui si ha l'*imputazione;* circa gli atti nostri, il giudizio anche immediato è compiacimento o rimorso, a seconda della qualità morale dell'atto.

Infine anche l'emozioni morali sono relative all'individuo, considerato in relazione a tutti i suoi coefficenti interni ed esterni, ed esse pure hanno carattere biologico.

Ma questa non è che una traccia della nostra trattazione ulteriore.

§ 7. *Emozioni religiose.* - Abbiamo veduto l'effetto depressivo che ha il sublime specialmente nell'uomo selvaggio; analogo è l'effetto della divinità nelle varie religioni.

La *paura* fu l'uovo generatore della religiosità,

secondo il detto di Lucrezio *Primus in orbe Deos fecit timor*: la paura del trascendente è, nell'evoluzione religiosa, il sostrato perpetuo.

Specialmente le divinità primitive sono piú terribili che benigne, piú maligne che propizie. E come davanti al vincitore che ha il potere di vita e di morte, il vinto tenta con ogni mezzo di mitigarne la durezza dell'animo destando pietà, cosí dalla paura venne l'adorazione religiosa.

I primi dei ad essere adorati furono gli stessi oggetti toccati dall'uomo, poi quelli piú grandiosi, i grandi alberi, i fiumi, i monti, poi le meteore, la pioggia, il tuono, il fulmine, il sole, le stelle. Poi ancora si adoravano *persone* (numi) dimoranti fuori della cerchia visibile delle cose. (Ardigò). E alle divinità cosí rappresentate si attribuivano caratteri umani (*antropomorfismo*), ma eccedenti l'ordinaria potenza dell'uomo. Si ebbero cosí il mito e la mitologia, che, per usare d' una frase del De Gubernatis, « è la poesia degli ignoranti commossi, stupefatti, atterriti ».

Ma l'antica religione del mito piú che religione è un elemento di religiosità, poiché è da notare che anche la religione segue le leggi generali delle formazioni naturali, della formazione ad es. della parola. Sorta da un indistinto precedente, ch'era piuttosto una religione potenziale, si trasformò di età in età, lentamente, [1] e si maturò tardi col concetto astratto

[1] Il passaggio insensibile dall'una all'altra forma di religiosità può rappresentarsi, come osserva l'Ardigò, colla nota similitudine di Dante:

> Come procede innanzi dall'ardore
> Per lo papiro suso un color bruno
> Che non è nero ancora e il bianco muore.

di Dio, perfezione e giustizia assoluta. E la religiosità già svolta non fu piú la paura del bruto, onde nacque; come la parola, nella quale si convertí un po' alla volta il grido incondito proprio d'ogni animale (*El. di logica*, cap. 3°, § 1), non è piú quel grido medesimo.

L'evoluzione religiosa (che è l'evoluzione del sentimento religioso) procedette secondo il concetto che l'uomo ebbe successivamente della natura. Originariamente la natura non si concepiva col senso distinto che attribuiamo noi a questa parola, ma era qualche cosa di personale, che agiva conoscendo e volendo; una potenza contraria all'uomo, capace, nella sua forza immensa, di *dominarlo*, e d'infliggergli del male. La natura non era un infinito come oggi la concepisce la scienza (*El. di logica*, cap. 9°, § 4); era piuttosto un indistinto.

Il selvaggio, che vede il mare attorno alla sua isola, o il vasto orizzonte da un piano deserto, o dalla cima di un monte, ne ha una idea indistinta, come chi pone gli occhi sopra la pagina stampata di un libro, e non ne ha ancora rilevate ad una ad una le parole: un'idea indistinta, come ha delle dita della mano il bambino che non ancora ha rilevato il numero di esse e i caratteri distintivi e il nome e le parti anatomiche di cui si compongono.

Dopoché si era riguardato il solo mondo apparente, si distinse in esso la vita sparsa in ogni cosa, e si ripose questa vita nell'*anima del mondo*. Fu piú tardi che da quest'anima si separò la *mente*, la quale si concepí come la ragione della materia infinita. Finalmente la scolastica (nel medio evo) portò questo infinito fuori della materia e del mondo, e lo concentrò

tutto in Dio: allora il mondo si concepí come essenzialmente finito, Dio come essenzialmente infinito. L'infinito della religione si trovò cosí in opposizione all'infinito (materiale) della scienza.[1] (Ardigò).

L'infinito della religione trascende la natura: è l'invisibile, l'onnipotente, l'assoluto, il Sommo Vero, il Sommo Bene. È l'essere che eternamente giusto compenserà i buoni dell'infelicità che loro tocca spesso in questa vita, delle pene che avranno sopportato per avvicinarsi a lui; e punirà dei loro traviamenti i malvagi, spesso nel mondo ingiustamente felici. In questa convinzione o speranza, che anima la stessa adorazione della divinità, è riposto il carattere esaltativo e insieme protettivo dell'emozione religiosa.

O si propizi la divinità con pratiche suggerite dalla paura, o assorti in una idealità altamente razionale si affidi a lei, somma giustizia, la sorte propria ed umana, l'uomo mira a realizzare, o in questa o nell'altra vita, l'utile proprio.

[1] L'infinito è l'*esperienza*, ossia la pluralità potenziale delle sensazioni (e conseguentemente la potenzialità soggettiva ed oggettiva della pluralità dei dati) in quanto ne è avvertita e quindi distinta la pluralità. Onde le determinazioni della pluralità potenziale, come tale, sono anche le determinazioni dell'infinito.

Il finito è l'*uno* del fatto, effettivamente verificatosi, di una sensazione. L'infinito è il *numero* della riproducibilità mentale spontanea o astratta dello stesso fatto.

L'impressione diventa un persistente mentale, atto a ripetersi un numero di volte (in astratto un numero senza termine); ossia diventa il ritmo della sua attività. Ecco l'infinito, che per ciò potrebbe anche definirsi il *ritmo dell' intelligenza*. Proprio come in un pendolo. Gl'imprimo un urto, che è un fatto singolo: ecco il finito. In seguito, e per effetto di questo singolo urto, il pendolo oscilla ritmicamente un numero di volte, e in astratto sempre: ecco l'infinito. (*El. di psic.*, cap. 8 § 5. (Ardigò)).

Il culto interno, ch' è l' omaggio reso alla divinità con l' elevazione del pensiero (preghiera), e il culto esterno che, come conseguenza del culto interno, risponde al bisogno dello spirito di manifestare le proprie emozioni, e la religiosità del dogma, con pratiche esteriori (riti), sono i mezzi per i quali l'uomo, sollevandosi dalle cose terrene, attinge da un Ente supremo la forza per conseguire la felicità propria, e per compiere il bene.

Alla religione si annette cosí anche un significato morale. La religione è per sé stessa « un sistema di morale ». (Barzellotti). Le ragioni del bene sono ricercate e riposte nella Divinità; è la Divinità che traccia all' uomo una condotta, e lo aiuta nel praticarla.

La Divinità è il soprannaturale, [1] ma questa non sarebbe che una dottrina tecnica se non vi s' intrecciasse intimamente la preoccupazione dello stato eudemonologico della coscienza individuale dell'uomo. Di ciò è conferma la storia della religione. (Ardigò).

Il periodo lunghissimo della religiosità si svolse, come dimostra l'Ardigò, in quattro periodi principali.

Da prima fu avvertito distintamente solo il dolore fisico, e si credette che lo infliggesse all' uomo, per suo gusto, una potenza superiore, inclemente come le forze cieche della natura; fiera e adirata

[1] Il soprannaturale è al di là dell' ultima *causa naturale* scoperta. È ovvio quindi che, estendendosi a poco a poco la cognizione della concatenazione delle cause naturali, il sovranaturale debba a poco a poco portarsi sempre piú indietro. Questo precisamente succede anche adesso; e ciò spiega la differenza del concetto religioso di un ignorante della nostra società da quello di uno colto. L' ignorante pone il *dito di dio* immediatamente sopra la pioggia; il colto lo porta molto piú indietro; lo porta fino fuori dello stesso universo e del suo stesso principio. (Ardigò).

come il nemico vincitore nei selvaggi combattimenti. L'uomo ebbe paura di questa creazione della sua rozza fantasia; e si argomentò di *placarne* il sognato furore di nemico coi doni, vale a dire coi sacrifici. Più tardi poté essere avvertito distintamente anche il piacere, e allora, non una, ma due le divinità; la buona, causa del bene, e la malvagia, causa del male; e, come nella natura, così anche nell'uomo, commiste le produzioni loro, cioè il bene ed il male. Nell'uomo il corpo proviene dal principio malvagio, e quindi essere essenzialmente un male; l'anima dal principio buono, ed essere per ciò essenzialmente un bene. È naturale che con siffatto ordine di idee, la religione consistesse nella *purificazione* dell'anima mediante la mortificazione del corpo.

In seguito, in uno stato sociale più avanzato, nel quale si verificò che un capo puniva, in nome della giustizia, l'infrazione volontaria della legge, il dolore apparve siccome il castigo dovuto della legge violata; e allora si poté formare il concetto della divinità giusta, che vendica la colpa, infliggendo un'ammenda proporzionata, ossia un dolore. E la religione consisté nel *soddisfare* alla inesorabile esigenza di una tale personificazione oltramondana della giustizia. In pari tempo per la osservazione che il dolore, ossia la punizione, si verificava anche nei non colpevoli, intervenne a liberare in qualche modo il concetto religioso fondamentale dalla contradizione, il peccato originale.

Da ultimo, avendo il progresso dell'incivilimento reso più mite l'animo e fatto predominare il sentimento della benevolenza e del perdono, la carità, divenuta così coscienza dell'uomo, fu da questo portata

in Dio; e, insieme alla carità, la redenzione e il perdono, invece della riprovazione e del gastigo senza scampo. E ne venne la religione, non totalmente servile, ma in parte figliale, della conversione per mezzo del *pentimento* inspirato dall' amore del bene, e dimostrato colla sofferenza passiva rassegnata dei patimenti, e coll'applicazione volontaria di essi.

E infine per questo significato eudemonologico e morale della religione che, nello svolgimento della religiosità, *sempre*, insieme alle idee circa la divinità, si accompagnano e si modificano le idee dell' anima umana e del suo destino, e quelle del male e del bene, e della moralità.

Ed è perché si teme che la cultura dell' intelligenza non basti a dare all' uomo superiore la serenità dell' animo, la coscienza e la ferma volontà del bene, che impaurisce la negazione di Dio e di ogni religione positiva e razionale. [1]

Qualunque sia però la religione che un individuo professa, o anche se non ne professasse alcuna, non si dimentichi ch' egli può essere tuttavia persona moralmente superiore, e si rispettino le sue convinzioni. « La libertà di coscienza proclamata oramai come il battesimo solenne di una società civile, deve essere intesa nel suo piú largo senso, che è poi il *vero* senso; ossia, a parlar chiari, come libertà di credere e come libertà di non credere; e in tutti e due i casi deve avere per corollario il rispetto e la tolleranza ». (Dandolo).

[1] La *religione positiva* è quella che consiste piú particolarmente nelle pratiche del culto. — La *religione razionale* è quella che risulta dall' esame razionale delle credenze.. — La *religione naturale* è quella che accompagna ne' vari popoli il movimento della loro civiltà.

CAPITOLO IV

Movimento riflesso, volontario e automatico.

§ 1. La vita e il movimento. — § 2. Movimento riflesso. — § 3. Movimento volontario. — § 4. Movimento automatico — § 5. Attività — § 6. Esercizio.

§ 1. *La vita e il movimento.* - Condizione essenziale alla vita è che la forza esterna della natura si trasformi di continuo a benefizio dell'individuo, immagazzinandosi, per cosí dire, nel suo organismo. La vita in questo senso si potrebbe definire come una specie di gravitazione su sé stessa.

Però la forza accumulata nell'organismo per il fatto della nutrizione, tende pure a espandersi, a estrinsecarsi in movimenti. È movimento anche il fenomeno della nutrizione, ma questa non è tutta l'attività dell'individuo, la quale si manifesta ancora in particolari movimenti che l'individuo compie (pure per legge essenzialmente protettiva) in seguito alle impressioni sensibili. Queste, eccitando l'organismo, determinano la *esplosione* della forza immagazzinata, e la *direzione* della sua attività.

La cosa è analoga al fatto, per esempio, di una mina, che prima si riempie di polvere, e poi si fa scoppiare, poniamo, per mezzo di una scintilla elettrica. E ancor meglio valga l'analogia d'una locomotiva a vapore. La si fornisce d'acqua e carbone; il

calore sviluppa il vapore nella caldaia, alla tensione occorrente: ed ecco la prima sorgente, la forza immagazzinata. Con ciò la locomotiva è pronta a muoversi, ma è ancor ferma. Delle leve convenientemente disposte, mosse dalla mano del macchinista (come l'organo dal senso dell'oggetto che vi fa la sua impressione), fanno entrare il vapore nei cilindri, nei quali scorrono gli stantuffi motori, e dalla parte voluta dallo stesso direttore della macchina; ecco la seconda sorgente. La forza immagazzinata prorompe, e in una determinata direzione. [1] (Ardigò).

I movimenti dell'individuo sono di varia natura: *riflessi*, *volontari*, *automatici*, *e istintivi*.

§ 2. *Movimento riflesso.* - Nella sua forma piú semplice e piú generale il movimento riflesso è il seguire d'una semplice contrazione a una semplice irritazione.

[1] La vita è movimento, è reazione a eccitazioni esterne. È per mezzo di queste che l'energia esterna si *trasforma* in energia biologica, com'è per mezzo del cerino acceso che si accende un fascio di legne onde si produce il calore.

L'eccitazione è sempre necessaria al movimento, sia questo puramente meccanico, come è quello della palla da bigliardo spinta dalla stecca, sia piú propriamente fisiologico, come il movimento riflesso.

L'energia esterna si trasforma, data l'eccitazione, in energia biologica, e ciò per le stesse proprietà inerenti alla cellula. Le quali proprietà sono, riassumendole, le seguenti: contrattilità, irritabilità, recezione e assimilazione, metabolismo (cangiamento chimico), respirazione (assorbimento di ossigeno ed esalazione di carbonio), riproduzione (scissiparità), e secrezione.

I fenomeni vitali fondamentali della cellula sono rudimentariamente quelli propri dell'intiero organismo, il quale è infatti un'associazione di cellule.

Ed è dalla prevalenza di una delle dette proprietà della cellula che risultano i tessuti. Così ad es. il tessuto nervoso risulta dalla irritabilità, e il tessuto muscolare dalla proprietà della contrattilità, prevalente.

Una vaga manifestazione di movimento riflesso segna l'aurora della vita sensitiva. Anche gli organismi piú rudimentari rispondono in modo piú o meno determinato a eccitazioni, e da ciò argomentiamo che sono vivi. L'atto riflesso è la forma piú bassa della vita psichica, quella dove comincia a disegnarsi la differenza tra la vita fisica e la vita psichica.

Ma negli esseri inferiori l'azione riflessa si trova come in abbozzo; l'azione riflessa vera e propria non appare se non negli esseri che presentano, sebbene non pienamente sviluppati, un apparecchio nervoso-muscolare.

Negli esseri inferiori è un tessuto uniforme che costituisce il corpo dell'animale, un tessuto che essendo allo stesso tempo irritabile e contrattile, è solo a rispondere all'eccitazione. Negli esseri forniti di apparecchio nervoso-muscolare, l'irritabilità e la contrattibilità hanno per sede un tessuto speciale, che è il nervo per l'irritabilità e il muscolo per la contrattilità; e i due tessuti sono posti fra loro in relazione, cosí che l'irritazione dell'uno è seguita dal contrarsi dell'altro. Un'impressione prodotta all'estremità periferica d'un nervo, si propaga lungo il nervo, fino a raggiungere un ganglio; qui comincia un'azione che si propaga lungo un altro nervo che dal ganglio va al muscolo. In altri termini, un movimento è trasmesso da un nervo centripeto a qualche centro interno di comunicazione, di dove il movimento è *riflesso* da un nervo centrifugo al tessuto contrattile. [1]

[1] L'animale che abbia un sistema nervoso già distinto, si può concepire costituito essenzialmente degli elementi che seguono:

I movimenti riflessi, come fenomeni di funzionalità generale, sono base della vita psichica, e quindi anche della coscienza (*El. di psic.* Cap. 5), ma come movimenti riflessi distintamente considerati possono essere coscienti e incoscienti. Ad esempio, il movi-

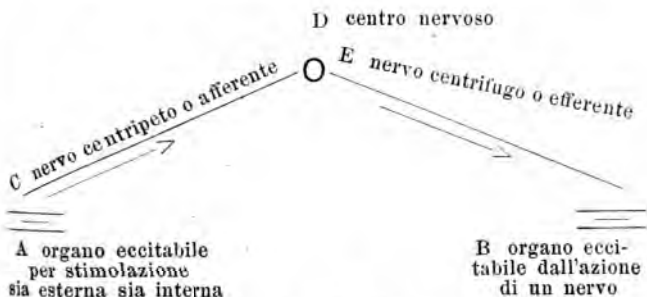
1° di un organo eccitabile per una stimolazione, sia esterna, sia interna, e che nella figura schematica sottoposta indichiamo con A.

2° di un organo eccitabile dall'azione di un nervo, e che nella figura schematica sottoposta indichiamo con B.

3° di un nervo *centrifugo* o *efferente* che indichiamo con C, che va dall'organo A al suo centro nervoso, che indichiamo con D.

4° di questo centro nervoso D.

5° di un nervo *centrifugo* o *efferente*, che indichiamo con E, che va dal suddetto centro D all'organo B.

Ed ecco la figura schematica alla quale ci riferiamo.

La eccitazione prodotta da uno stimolo sopra l'organo A, è portata dal nervo centripeto C al centro nervoso D, è da questo diretta, ossia *riflettuta*, per mezzo del nervo centrifugo E, sopra l'organo B, il quale così si risente della stimolazione avvenuta sopra A.

Un esempio materiale di tale riflessione potremmo trovarlo pensando all'apparecchio per mezzo del quale in una casa facciamo suonare un campanello in una stanza lontana.

Nella stanza, nella quale ci troviamo, scende lungo la parete una cordicella, alla estremità della quale è legato un anello. La

mento riflesso dell' accomodamento dell'occhio alle distanze, si produce senza che se ne abbia coscienza, e i movimenti respiratori ordinariamente sono incoscienti, ma talvolta sono anche coscienti.

Dall'azione riflessa semplice passando grado grado, insensibilmente [1] a forme di azione psichica più complessa, crescono in complessità gli stimoli e i movimenti che ne risultano: tra questi si hanno i movimenti volontari, automatici e istintivi.

§ 3. *Movimento volontario.* - Anche nel movimento volontario si produce un'eccitazione a cui risponde una reazione: a una corrente nervosa centripeta suc-

cordicella è attaccata in capo ad un'asta di ferro piegata come la lettera V, girante sopra un pernio infisso nel luogo della sua piegatura. In capo all'asta dall'altra parte è attaccato un filo di ferro che, passando in un'altra stanza, arriva fino ad una molla dalla quale pende un campanello. Colla mia mano, preso l'anello suddetto, lo tiro verso di me. La mano sarebbe lo stimolo eccitatore, e l'anello l'organo A eccitato dallo stimolo stesso. Tirato l'anello, la cordicella è costretta a moversi nel senso medesimo, come il nervo centripeto è eccitato per la stimolazione dell'organo in cui finisce. Movendosi la cordicella, il ferro in forma di V si move, girando sopra sé stesso, come il centro nervoso agisce per l'eccitazione portatagli dal nervo centripeto. Girando, come abbiamo detto, il ferro a V, il filo di ferro attaccatogli è forzato a seguirne il movimento, come il nervo centrifugo è forzato ad eccitarsi dall'azione del centro nervoso. E da ultimo il campanello scosso dallo strappo del filo di ferro si agita e suona, come l'organo B della nostra figura è reso attivo dalla eccitazione arrivatagli dal nervo centrifugo. (Ardigò).

[1] Non vi è una linea netta di divisione, tra una semplice contrazione e una combinazione di contrazioni. Tra l'eccitazione delle fibre muscolari separate e l'eccitazione delle fibre riunite in fasci determinati, la transizione è evidentemente insensibile. Da ciò deriva che, sotto il nome di azione riflessa, sono classificati casi numerosi in cui un gruppo intero d'azioni muscolari risulta da una sola impressione. La rana decapitata che sussulta quando uno dei suoi piedi è eccitato, ne fornisce un esempio evidente.

cede, partendo da centri cerebrali, una corrente nervosa centrifuga.[1] Da questo riguardo, strettamente fisiologico, non v' è differenza tra movimento riflesso e volontario. La differenza sta nel *tempo di reazione* (*El. di logica*, Cap. XVIII § 8) ch' è minimo nel movimento riflesso, maggiore in varî limiti, nel movimento volontario.

Nel movimento riflesso la reazione segue all' eccitazione immediatamente; nel movimento volontario intercede tra l' eccitazione e la reazione un tempo apprezzabile, durante il quale l' individuo *ragiona*. Il movimento volontario è il risultato di questo ragionamento, di cui non havvi traccia palese nel movimento riflesso.

Il movimento volontario è dunque molto più complicato del movimento riflesso. Ma intanto giova notare che, come un movimento riflesso non si produce senza un' eccitazione, cosí non si produce senza eccitazione il movimento volontario, analogo, in ciò, a ogni altro fatto psichico, per es. — come più sopra si disse, — al sentimento.

Se il movimento volontario pare in taluni casi spontaneo, indipendente da uno stimolo, tale apparenza è dovuta alla sua grande complessità, per cui scompare la rappresentazione e il riconoscimento dello stimolo.

[1] L' apparato centripeto, in relazione cogli organi esterni ed interni del senso, per mezzo dei quali viene eccitato, è analogo alle valvole del distributore della locomotiva a vapore, che sono in relazione con le leve con le quali il macchinista le apre. — Il centrifugo, in relazione colle parti vive dipendenti da esso, e che ne sono mosse, è analogo allo stantuffo che una volta in azione, spinge, facendo girare le ruote, la stessa locomotiva. (Ardigò).

Neppure la *tonicità muscolare*, come vedemmo per il sentimento (Cap. I, § 7 b.), può rigorosamente assumersi come prova della spontaneità volontaria. Sappiamo infatti che la stessa *tonicità* non esclude lo stimolo, e che è uno stimolo per se medesima l'irritazione di un organo a cui manchi la necessaria attività funzionale.

Inoltre, una parte della forza accumulata per la nutrizione e il riposo, essendo in eccesso, ha bisogno di espandersi. I movimenti che paiono spontanei, potranno derivare da questo eccesso di forza accumulata.

Osservasi ancora che fra i centri nervosi sono da distinguersi i psico-sensorî e i psico-motorî, i quali, essendo intimamente connessi, comunicano fra loro, sebbene abbiano ufficio differente. Comunicano fra loro « come, ad esempio, pel completo funzionamento d'un apparato telegrafico è mestieri che siano in rapporto fra di loro l'apparato trasmissore e il ricettore, sebbene a differenti uffici devoluti » (Dandolo). I centri psico-sensorî agirebbero come stimoli sui centri psico-motorî.

Pertanto, la spontaneità del movimento volontario, scientificamente parlando, non può significare fuorché un insieme di condizioni organiche favorevoli all'attività dei centri nervosi.

Ai movimenti volontari presiedono i centri psicomotori; se questi fossero estirpati, i movimenti volontari cesserebbero, e rimarrebbero soltanto i movimenti riflessi *organizzati*, ossia quelli diventati automatici (*Psic.* Cap. V, § 6), come i movimenti del camminare, del correre, del nuoto.

§ 4. *Movimenti automatici.* - I movimenti automatici hanno origine dai movimenti volontari.

Per l'abitudine formatasi con l'esercizio, noi camminiamo anche senza avere coscienza distinta dei movimenti successivi di quest'atto; camminiamo, si suol dire, meccanicamente: in linguaggio scientifico *automaticamente*. I movimenti successivi dell'atto si sono collegati così strettamente da succedersi con rapidità pari a quella dei movimenti riflessi.

I movimenti automatici sono quindi, per se stessi, involontari e incoscienti, sebbene abbiano origine e impulso dalla volontà, e, implicitamente, dalla coscienza. [1]

[1] Chi fa prima volontariamente dei versacci colla bocca e cogli occhi, poi non può più smetterli, riproducendosi questi automaticamente suo malgrado. Così una vecchia ammalata di cervello e in istato continuo di incoscienza, non faceva che ripetere automaticamente il movimento del far le calze. Così un devoto, imbecillito per vecchiezza, ad ogni tratto recitava inconsciamente lo stesso versetto di un salmo.

Né senza l'automatismo riuscirebbero come riescono le nostre operazioni abituali: molti atti possono farsi contemporaneamente e succedersi anche se l'attenzione è rivolta ad altro. Un poeta può improvvisare un sonetto, perché, essendo tutto il suo sforzo volontario impegnato nella ricerca delle idee da esprimervi, le parole, le rime, i versi, e l'ordine di questi, gli vengono spontaneamente, per l'arte acquistata col lungo esercizio.

È infatti l'esercizio che crea l'automatismo di cui v'ha così gran parte nelle nostre abitudini. I movimenti successivi degli atti automatici, abituali, sono determinati da un impulso, da uno stimolo unico, che provocando un atto prima, provoca di conseguenza, necessariamente, anche gli atti susseguenti, che si sono a quello collegati per l'esercizio.

Essendo il suonatore seduto davanti al pianoforte colla musica spiegata innanzi, la vista della prima nota è lo stimolo che lo determina ad un gruppo di atti contemporanei, quali sarebbero le idee del nome della nota, dell'altezza del tono da essa indicato, della durata del tempo, dell'intensità onde deve essere suonata, del tasto atto a renderla, e i movimenti occorrenti del braccio a portare la mano verso di esso tasto, del dito a premerlo, del piede a movere, occorrendo, il pedale.

§ 5. *Attività*. - Tutti questi movimenti, ai quali bisogna aggiungere quegli istintivi, di cui ci occuperemo piú oltre (dopo aver parlato della *eredità*, da cui gli atti istintivi dipendono), costituiscono l'attività dell'individuo, la quale è, in conseguenza, tanto

Quando una donna ignara ancora dell'arte si metta all'opera di fare la maglia, un'altra, che gliela insegna, le indica come tenere i ferri colle due mani, e il filo colle dita, e come portarlo sulle punte dei ferri, e come incrociarli, e cosí via. E la prima, attendendo all'insegnamento, alla indicazione de' movimenti successivi colla volontà e coll'attenzione maggiore onde è capace, li eseguisce, ripetendo per ciascuno ogni volta l'atto volontario. Ma quanto diversa è la cosa quando una donna abbia appreso l'arte medesima! I movimenti simultanei complicati li eseguisce ritmicamente di seguito senza magari pensare a quello che sta facendo. Il lavoro, per cosí dire, si fa meccanicamente da sé. Due donne sedute a far calze possono seguitare il lavoro pensando a tutt'altro, discorrendo, ridendo. Solo guardando di tempo in tempo vengono ad accorgersi del lavoro fatto, si può dire, inconsciamente.

La mamma insegna le orazioni al suo bambino, e questi a forza di ripetizioni impara a recitarle: e lo fa poi anche pensando ad altro. Non è raro il caso che lo stesso bambino mentre sta recitando queste orazioni, e pensa ad altro, salti fuori anche con una domanda affatto estranea alla recitazione stessa; e che tuttavia, richiamato all'ordine, possa ripigliare la recitazione interrotta, rimanendo ancora attivo l'avviamento incominciato. Poiché tanta è la forza onde possono concatenarsi le riflessioni predisposte, che nemmeno delle distrazioni anche abbastanza notevoli, sono bastanti a rompere la consecuzione. (Ardigò).

Si dà pure che certe operazioni automatiche (come quella di recitare le orazioni solite) si compiano senza difficoltà alcuna se non v'intervengono la coscienza e la volontà, mentre con l'intervento di queste può darsi che s'incontri qualche difficoltà nel proseguire; e allora le orazioni, i brani imparati a memoria e risaputi, si suole provarsi a recitarli prima automaticamente perché sovvengano le parole che parevano dimenticate: abbandonandosi all'automatismo si riesce meglio.

E cosí se si fosse dimenticato un verso successivo a un altro che si ricorda, e dei quali fu frequente la ripetizione, ci proviamo a recitarli col solito tono di voce, e quasi sbadatamente. Allora il verso viene da sé.

varia per natura e per oggetto, quanto sono varî rispettivamente i singoli atti che la costituiscono.

L'attività è riflessa, volontaria, automatica, istintiva. Si distingue pure secondo che è organica o psicologica, morale e sociale, e secondo le attinenze che essa ha con le attitudini individuali.

Aggiungeremo che l' attività il cui fine è, come ripetiamo, essenzialmente protettivo, è, per questa profonda ragione biologica, piacevole per sé stessa. [1]

Talvolta si agisce per il piacere di agire, si pensa per il piacere di pensare. Il piacere non solo provoca, come oggetto dell'attività, la lotta per la vita, ma altresí l'accompagna.

L'attività è non solo vita, ma anche coscienza di vivere: per essa è aumentata, a cosí dire, la vita stessa. Specialmente se è attività psichica, porta la vita al suo massimo svolgimento.

§ 6. *Esercizio*. - L'esercizio dell'attività è utile per se stesso, quando non sia, relativamente alla potenzialità degli organi, eccessivo. Infatti l'esercizio sviluppa gli organi, perché in seguito alla disintegrazione (ossia al consumo) di questi, si produce una reazione favorevole alla loro nutrizione: nel periodo cioè posteriore alla perdita della sostanza e dell'energia, il metabolismo (mutamento chimico) opera come compenso.

Inoltre l'esercizio elimina dall'organo gli impacci dannosi, e quindi lo rende piú atto e resistente al lavoro. Ad es. nel muscolo in azione si rende piú abbondante l'affluire del sangue arterioso, il quale, oltre a depositare nuovi elementi costitutivi, determina la

[1] Ritorniamo, e di proposito, sopra un argomento accennato anche piú sopra.

combustione del grasso, sviluppando da questo idrocarburi, che il sangue venoso porta via con sé, per essere in ultimo espulsi dal corpo. Se questi idrocarburi si trattenessero nel muscolo, ne impedirebbero la libera funzionalità, e vi cagionerebbero quella specie di avvelenamento che si avverte col senso della stanchezza.

L'esercizio rende inoltre l'organo piú energico: ed è noto, a proposito, come un astronomo provetto avverte nel fondo del canocchiale, fornito di un reticolo, il passare di una stella, oltre uno dei fili del reticolo medesimo, piú presto di quelli che sono nuovi all'osservazione. È nota la prontezza di un abile cacciatore nello spianare e nello sparare il fucile, in confronto di un altro poco abile. E si sa da tutti come un matematico eseguisca i calcoli assai piú presto di un altro che sia in essi poco esercitato.

Inoltre l'esercizio produce connessioni e consensi nuovi fra gli organi, come quelle connessioni che si stabiliscono, per l'esercizio del masticare, tra i movimenti della lingua, delle mascelle, e delle glandole salivari; ovvero, come nel fatto del bambino che impara a camminare, o a parlare, o a scrivere, o di chi impara a correre sul velocipede. Anzi sappiamo che l'esercizio crea perfino l'automatismo funzionale.

Si può soggiungere esser tanta l'efficacia dell'esercizio, che esso crea perfino l'organo, ossia lo sviluppa adattandolo.

La medicina legale insegna a distinguere se un bambino è nato vivo o morto, dall'esame dei polmoni. Se è nato morto, e non ha quindi respirato, il polmone non è sviluppato come se fosse nato vivo.

L'embriologia dimostra la differenza che passa tra l'organo imperfetto dell'animale in formazione e quello delle funzioni vitali dopo la nascita.

L'anatomia comparata ci prova che negli animali superiori si hanno degli organi che negli inferiori sono appena in embrione. Gli organi del cervello dell'uomo, ad es. si riscontrano anche negli animali a lui anatomicamente vicini, ma assai meno sviluppati. E cosí certi organi appena visibili negli animali superiori sono invece sviluppatissimi negli inferiori.

In generale si scrive colla mano destra, e l'atto si compie quasi automaticamente. Se proviamo a farlo colla sinistra riusciamo con grandissimo sforzo. Ma se per una combinazione qualunque avviene di doverla esercitare, si arriva a scrivere anche con essa con sufficiente facilità.

Gli individui mancanti di braccia, riescono a fare certi lavori colle dita dei piedi: e ciò perché l'occasione e la necessità di esercitarle, le rendono atte anch' esse a quelle varie funzioni.

L'organo principale, che nel cervello serve alla favella, risiede nella porzione posteriore della terza circonvoluzione frontale del cervello alla parte sinistra: tanto che, se si riceve una ferita in quella parte, si ha l'afasia. (*El. di psic.* Cap. VI, § 10). Ma se l'individuo è giovane e robusto, un po' alla volta può imparare a parlare facendo servire a questo atto la parte simmetricamente opposta. Si richiede a ciò molto tempo, cioè quanto ne occorre perché la parte destra corrispondente del cervello, in cui si ha la predisposizione ma non l'organo formato, impari con l'esercizio tutto quello che la sinistra aveva già imparato. Bisogna insomma che mediante l'esercizio si crei nella parte destra l'organo che prima si aveva a disposizione solo nell'altra parte. (Ardigò).

CAPITOLO V

L'eredità.

§ 1. Definizione dell' eredità e dell' atavismo. — § 2. Evoluzione ed eredità. — § 3. Fatti ereditari. — § 4. Il carattere nazionale. — § 5. La legge dell' eredità e le eccezioni.

§ 1. *Definizione dell' eredità e dell' atavismo.* - Per ritrarre nella sua vera luce lo stato attuale di una società umana, non si deve mai dimenticare che in quel quadro che ci rappresenta l' oggi, la vita in azione, noi abbiamo sempre presenti elementi del passato, che durano per atavismo, per tradizione, per inerzia; abbiamo gli elementi del presente, quelli che si muovono, che vivono la vita giornaliera, e quelli che preparano la vita futura. Elementi tutti tessuti sul fondo dell' organismo umano, come sopra un sol ramo si vedono foglie e ramoscelli che nacquero un tempo, fiori che sono il presente, e gemme ed ovuli per l' anno venturo (Mantegazza).

Gli elementi del passato sono quelli che si fissarono per l' evoluzione della specie, della razza, della regione, e della famiglia. L' individuo ne porta, più o meno consolidata, l' impronta; poiché l' uomo, come ogni individuo d' ogni specie animale, non si muove in un ordine eccentrico, ma in orbite concentriche, in cui si svolgono, lasciando profondi vestigi, i fattori etnici, regionali e famigliari. E a ciò si devono come le eguaglianze cosí le disuguaglianze dei tipi

e degli individui, secondo che sono eguali o diversi gli elementi costitutivi.

Tra gli elementi da cui risulta l'individuo, sono adunque da porsi in prima linea quelli ereditari.

L'individuo nasce con particolari predisposizioni organiche e attitudini, cioè porta con sé, nascendo, delle tendenze particolari a un dato sviluppo organico e a un dato ordine e grado di manifestazioni psichiche, le quali sono alla lor volta effetto di condizioni fisiologiche.

Queste predisposizioni organiche e psichiche, con le quali l'individuo nasce, egli le eredita o immediatamente dai genitori (*eredità immediata*), o dagli avi (*atavismo*). L'atavismo può dunque definirsi: *il ritorno negli uomini di una data razza dei caratteri propri delle fasi di evoluzione già precorse*, ossia *riapparizione di caratteri scomparsi da tempo piú o meno lontano.* [1]

Nella sua forma ideale l'eredità (immediata e atavica) sarebbe la riproduzione pura e semplice del simile dal simile: ma questo è un concetto puramente tecnico, perché i fenomeni della vita non si piegano a questa regolarità matematica.

Cosí l'eredità immediata può definirsi: *l'equilibrio assoluto delle somiglianze integrali del padre e della madre nella natura fisica e morale del bambino*; ma nessuna legge in natura essendo incondizionata, e tanto meno quella della generazione, la teoria qui non sempre risponde all'esperienza. Per l'assoluta verità di questa legge bisognerebbe che vi fosse una corrispondenza perfetta tra la costituzione fisica e mentale dei

[1] Il fenomeno di *atavismo* è frequentissimo anche negli animali e perfino nei vegetali (Darwin).

genitori, e che questo equilibrio non fosse generale, ma che ci fossero condizioni particolari di età e di salute (Ribot).

Infatti si osserva che nell' eredità immediata v' è preponderanza del padre o della madre, pei figli dello stesso sesso o anche di sesso diverso: né si può ancora nettamente stabilire da quali leggi sia governata tale preponderanza. [1]

L' eredità è quindi da considerarsi come una memoria specifica: essa è per la specie, osserva il Ribot, ciò che l' identità, o ancor meglio, la memoria, è per l' individuo. Per essa l' esperienza degli individui si accumula, e trasmettendosi di generazione in generazione, si fortifica e si consolida, onde i progressi degli individui diventano i progressi della razza. Nella circolazione organica e progressiva dell' esperienza totale, l' esperienza individuale e quella ereditata si uniscono col piú stretto legame. Non sempre il legame è molto appariscente, non sempre i fenomeni ereditari appaiono nettamente, ma con l' analisi e aumentando la copia dei fatti di osservazione, si può giungere a scoprirli almeno in parte, e a spiegarsi cosí certe anormalità individuali che altrimenti rimarrebbero inesplicabili.

Avviene dell' atavismo, scrive il Lombroso, come delle nubi che, viste da lontano, appariscono nettamente, e viste da vicino scompariscono. O come di

[1] Si trovano somiglianze anche nella linea indiretta o collaterale. Il nipote somiglia allo zio, il cugino alla cugina, perché tutti e due mettono capo a un comune antenato. L' eredità allora dicesi *collaterale*, che pertanto si verifica quando una disposizione ereditaria si trova non nei genitori, ma negli zli, nelle zie, nei fratelli, e nelle sorelle.

quei quadri che visti da vicino hanno l'aspetto di croste sovraccariche di colori, e in distanza presentano degli ammirabili ritratti. Nei due casi la linea esiste, ma per afferrarla bisogna allontanare il punto di vista.

§ 2. *Evoluzione ed eredità.* - L'eredità senza l'evoluzione genererebbe la infinita e assoluta uniformità. Il progresso, la vita, il movimento, si ha dalla combinazione delle due forze.

Se lo spirito, osserva Spencer, fosse una *tabula rasa*, se dalla nascita non esistesse che una ricettività puramente passiva d' impressioni, perché un cavallo non potrebbe ricevere la stessa educazione che un uomo?

Le forme del pensiero individuale sono dovute in gran parte all' esperienza individuale; ma non si possono sottrarre assolutamente, nella loro formazione, stabilità e sviluppo, all' esperienza della specie. [1]

Piú regolarmente si trasmettono le forme meglio organizzate, che sono le piú semplici e anche le piú solide, quelle che resistono meglio alle malattie e ad ogni altra causa di distruzione. Ciò corrisponde alla legge della selezione naturale e dell' adattamento.

Si trasmettono tuttavia anche forme degenerative, che però non arrestano il processo dell' evoluzione

[1] Si ammette che per il fatto dell' ereditarietà, il cervello, organo del pensiero, diventi atto con l'esercizio a un lavoro sempre piú rapido e difficile. L'intelligenza, osserva il Ribot, può essere paragonata a un edificio di cui ogni strato di pietre deve essere posto solidamente per riceverne un altro. I primi strati del lento svilupparsi della intelligenza sono nella specie, e si deve all' eredità oltreché le base del suo sviluppo, la differenza tra le varie epoche dello sviluppo medesimo.

complessiva. Si può dire, secondo un' osservazione dell' Herder, che l' umanità rassomigli a un uomo ubbriaco che dopo molti passi innanzi, e molti passi indietro, finisce tuttavia per arrivare alla mèta.

§ 3. *Fatti ereditarî.* - Si distinguono in organici e psichici, questi da quelli, come dicemmo, dipendenti. Ci basterà citarne alcuni.

a) *Fatti organici.* È noto che i figli ereditano dai genitori in maniera piú o meno appariscente, e salve le naturali accidentalità, le forme, i caratteri del corpo specialmente i fisiognomici, [1] e anche alcuni difetti organici, facili a osservare, come strabismo, miopia, presbitismo, anestesia e iperestesia dell' udito ecc. Ereditano anche certe forme secondarie di azioni automatiche, come il carattere della scrittura. [2]

b) *Fatti psichici.* Con l' eredità fisica si accompagna, in limiti relativi, l' eredità psichica, della intelligenza, della memoria, dei sentimenti.

[1] È notevole specialmente la somiglianza al naso e alla bocca. Il naso è forse di tutti i tratti del viso quello che l' eredità conserva meglio.

[2] « La scrittura è un atto molto complesso; eppure noi vediamo spesso una grande somiglianza tra la calligrafia dei figli e quella del padre, benché quest' ultimo non l' abbia insegnata ai primi. Un grande collettore di autografi assicura, che nella sua raccolta vi hanno parecchie firme di padre e figlio che si possono distinguere solamente per la data. Si è anche constatato che i giovani inglesi che apprendono in Francia la calligrafia, hanno una forte tendenza a conservare la maniera inglese.

Si possono citare degli esempi per dimostrare che anche l' incesso, la gesticolazione, la voce ed il contegno generale sono pure ereditari. Sovente si vedono individui che hanno tutto il contegno generale del loro padre, se sono maschi, e della madre, se sono femmine. Una parte di questo risultato va però attribuita alla imitazione, ed è assai difficile il dire quanta parte vi abbia l' imitazione e quanta l' ereditarietà ». (Canestrini).

Non si eredita l'intelligenza come tale, ma se ne ereditano le condizioni fondamentali. È infatti naturale che ereditandosi l'organo, si erediti anche la funzione. Ma se l'eredità dell'intelligenza è provata cosí per ragionamento, la prova teorica è poi anche confermata dalla esperienza. [1]

Quanto alla memoria, non si eredita soltanto la memoria organica, ad es. il carattere della scrittura, ma anche la memoria psichica, ad es. l'idiotismo.

Si ereditano infine i sentimenti, il cui perfezionamento successivo, nella storia dei popoli, si spiega pure, in parte, con la legge della eredità. [2] E pure nell'eredità pare abbiano la loro causa certe passioni.

c) *Anormalità.* Non si ereditano propriamente le malattie, ma la disposizione a contrarle. Cosí si ereditano disposizioni a fenomeni di degenerazione.

La degenerazione consiste nel fatto di individui e di loro discendenti, i quali nella lotta per l'esistenza non essendo periti, sopravvivono in condizioni inferiori, e sono poco atti a tutti i fenomeni della lotta susseguente. (Sergi).

La degenerazione può derivare dall'ambiente, dall'arresto o da deviazioni di sviluppo, o da uno stato patologico costituzionale, o da un viscere piú o meno importante alla vitalità dell'individuo, dai polmoni, dal cuore, o da tutto il sistema circolatorio, dallo stomaco, dal cervello, o da altra porzione del sistema

[1] « Tra i grandi musici che fecero eccezione alla legge di eredità, io non trovo che Bellini, Donizzetti, Rossini e Halevy ». (Ribot). Galton trova nei poeti prove di eredità in proporzione di quaranta per cento.

[2] Anche il sentimento della musica si sarebbe formato, secondo Spencer, per accumulazione ereditaria.

nervoso. Ma può anche derivare da influenze organiche della madre sull'evoluzione del feto, e dall'eredità dei genitori o degli avi.

Si osservò che da genitori vecchi, per il decadimento organico che si accompagna alla vecchiaia, ne segue per ordinario una generazione non bene dotata. Lo stesso fenomeno s'incontra anche in discendenti nei quali l'origine primitiva del decadimento individuale è acquisita, ad esempio, per alcoolismo; nel quale caso l'eredità morbosa varia, alternandosi (secondo le osservazioni che si sono fatte) tra pazzia e delitto, con probabile estinzione della discendenza.[1] Ciò avviene anche quando lo scadimento individuale sia direttamente prodotto da degenerazione psichica nel carattere, e più ancora nella condotta, perché questa apporta come funzione i suoi effetti degenerativi nell'organismo fisico, e lascia tracce profonde del decadimento cerebrale che si estende quindi ai discendenti.

La degenerazione mentale si trasmette adunque per eredità con forme molteplici e varie. E a conferma aggiungeremo che secondo i risultati statistici, da suicidi possono nascere criminali e pazzi: da pazzi, suicidi e criminali: da criminali, pazzi e suicidi. (Sergi).

Aggiungeremo ancora che la degenerazione mentale si associa in alcuni casi a quella fisica di vario tipo, specialmente a quella che assume forme patologiche generali, rachitismo, scrofola, e simili. Ciò

[1] L'alcoolismo producendo l'atrofia generale o parziale del cervello, l'alcoolismo degli ascendenti può divenire follia nei discendenti, e viceversa. La statistica prova che i figli degli alcoolici sono dieci volte più che gli altri esposti a commettere crimini o delitti.

perché la degenerazione fisica si estende a tutto il tessuto nervoso, che ne risente gli effetti specialmente nelle masse cerebrali.

Distinguesi adunque l'eredità *similare* e l'eredità *dissimile* o *trasformata*.

L'eredità similare è, di certo, frequentissima. Il suicidio, certe nevrosi (specialmente l'isterismo e l'epilessia), certe forme di alienazione mentale (come la follia a *doppia fase* detta pure a *doppia forma* ed anche *circolare*, la quale è costituita dalla successione regolare di un periodo di mania e di un periodo di melanconia, e viceversa) si trasmettono, di regola, similmente per eredità immediata. La tendenza al suicidio, soprattutto, è trasmessa tante e tante volte identicamente; e chi la subisce, cerca di frequente - si direbbe con cura studiosa - gli identici mezzi di esecuzione adoperati dai genitori: impiccagione, annegamento, armi da fuoco, ecc. Frequentissima, ripeto, l'eredità omogenea; ma di gran lunga più frequente è l'eredità *dissimile* o *trasformata* che vogliasi dire: quella cioè che si modifica passando da una generazione all'altra. Questa eredità di metamorfosi ci si presenta quando in una medesima famiglia vediamo succedersi, lungo il processo delle generazioni, l'isterismo, l'epilessia, l'imbecillità, l'idiotismo, la mania, la melanconia, la paralisi generale, ecc. E secondo le circostanze favorevoli o sfavorevoli della generazione, può esservi regresso o progresso; - regresso, che, causa una serie di felici incrociamenti, può giungere fino al punto che il male più non si faccia sentire direttamente al novello generato; - progresso, che può andare, per successiva accentuazione, per continuità di sviluppo intensivo, fino agli ultimi gradi di degenerazione mentale. (Schiattarella, ecc.).

Arrestandoci a quella forma di degenerazione che dicesi delinquenza, è da notare che essa pure si considera, come la considerammo, un fenomeno di atavismo, una regressione allo stato selvaggio, un *pervertimento*, secondo dice il Vignoli, degli organi formati nel progresso della cultura.

« Ogni associazione umana è come un' armata che ha la sua avanguardia e la sua retroguardia, fra le quali cammina il grosso della truppa. Gli *avanzati*, quelli che il volgo qualifica come *folli*, perché esso non ne comprende né le idee né gli atti, ci mostrano la serie delle generazioni future; nello stesso modo che i *ritardatari* riproducono sotto i nostri occhi i costumi delle età che hanno preceduto la nostra. E in questo campo di *ritardatari* che si recluta la maggior parte dei criminali ». (Mugeolle, citato da N. Colaianni). È in loro che si rivela la sopravvivenza di elementi atavici degenerativi.

Del resto anche in un individuo normale possono sorgere talora tendenze brutali e primitive, che si spiegano con l'atavismo, e che soltanto una buona educazione può vincere. L'uomo, con tutte le attitudini eminenti che possiede, conserva ancora nel suo sistema organico e mentale il sigillo indelebile della sua primitiva inferiorità.

Lo conferma il Ribot che trova nell'animo nostro, « nascosti nella profondità del nostro essere, degli istinti selvaggi, dei gusti nomadi, dei desideri indomiti e sanguinari, che dormono e non muoiono. Essi rassomigliano a quelli organi rudimentali che sono sopravvissuti alle loro funzioni, ma che restano negli esseri come testimonianza dell' evoluzione lenta e progressiva delle forme della vita. E questi istinti sel-

vaggi, che l'umanità ha altre volte spiegati quand' essa viveva liberamente in mezzo ai boschi e alle acque, l'eredità per una bizzarria che ci sfugge, di tempo in tempo li riconduce come per misurare ai nostri occhi il cammino che abbiamo fatto ».

L'atavismo spiega anche alcune prime modalità che si trovano nei criminali, e la commistione, che in loro si osserva, di sentimenti egoistici e altruistici. Ci spiega, scrive il Colaianni, la stretta solidarietà, un certo ossequio alle leggi o a una legge speciale da loro improvvisata per proprio uso. Ci spiega il brigante generoso, il ladro onesto con chi si affida alla sua parola, l' omicida affettuosissimo cogli amici e colla famiglia.

L' eredità si manifesta anche in periodi corrispondenti della vita; e questa è dall' Haeckel detta *eredità omocrona*. Presso l'ascendente come presso il discendente, un carattere, una disposizione, appare bruscamente all' età adulta. Le malattie ereditarie ne danno un esempio chiaro.

Talvolta l'eredità si manifesta nei figli prima che nei genitori (eredità *anticipata* da una parte, *latente* dall' altra). Può anche darsi che in una famiglia certi membri siano colpiti dall'eredità, altri no (tipi *disparati*) fino al segno, talvolta, che a lato di degenerati o di alienati vediamo sorgere degli uomini di talento superiore.

§ 4. *Il carattere nazionale.* - Ogni popolo ha la sua fisonomia, che risulta: 1° da certi caratteri primitivi; 2° dall' influenza dell' ambiente; 3° dall' eredità che mantiene i caratteri primitivi.

I caratteri primitivi, fissatisi per eredità, persistono lungo le generazioni; e se si modificano, anche le modificazioni si trasmettono per eredità.

Si modificano per l' azione dell' ambiente, al quale però oppongono una resistenza tanto maggiore quanto piú si sono mantenuti in un gran numero di generazioni.

E se scomparissero, non cessano di quando in quando di riapparire. Il vagabondaggio e la mendicità che vediamo nella società presente, si spiegherebbero, secondo il Sergi, risalendo allo stato del popolo d'Europa in un tempo relativamente non lontano, al medio evo, o al cessare del dominio romano.

In generale, questi stati psichici che persistono almeno nei loro caratteri fondamentali, in tutta la storia di un popolo, in tutte le sue istituzioni, in ogni epoca, e che costituiscono il suo *carattere nazionale*, sono una prova sperimentale dell' eredità psicologica nelle masse.

§ 5. *La legge dell' eredità e le eccezioni.* - L' eredità è la legge; la non-eredità l' eccezione. E le eccezioni si spiegano riducendole, come fa il Ribot, a due categorie: 1° quelle che vengono dall' eredità stessa, e che per conseguenza non sono che apparenti; 2° quelle che risultano da cause estranee alla eredità. Queste cause estranee spiegano perché l' eredità della maggior parte dei caratteri ha luogo sempre, e non ha luogo mai l' eredità della totalità dei caratteri.

Onde alla formola ideale dell' eredità: *il simile produce il simile*, devesi sostituire quella proposta dall' Haeckel: *l' analogo produce l' analogo.*

CAPITOLO VI

L'istinto.

§ 1. Gli atti istintivi, e il loro carattere biologico. — § 2. Lo stimolo e il sentimento nell'istinto. — § 3. Atto riflesso, volontario, e istintivo. — § 4. I caratteri dell'istinto. — § 5. L'eredità nell'istinto. — § 6. Istinto e abitudine. — § 7. Insufficenza dell'eredità a spiegare l'istinto. — § 8. L'istinto come fatto di acquisizione. — § 9. Formazione naturale dell'istinto. Scelta naturale. — § 10. Scelta naturale e intelligenza. — § 11. Ancora dell'intelligenza nell'istinto.

§ 1. *Gli atti istintivi e il loro carattere biologico.* - Ogni animale tende alla conservazione propria e della specie. Ne sono prova tutti gli istinti: l'istinto della nutrizione e quello della procreazione e protezione della prole; l'istinto della nidificazione e dell'incubazione, l'istinto costruttivo, l'istinto tessitore, l'istinto della migrazione, l'istinto sociale, e via dicendo. E nell'istinto il fine protettivo è non soltanto caratteristico, ma è anche essenziale.

Come osservò Darwin, talvolta l'utilità e perfino la necessità dell'istinto, può sfuggire all'osservazione; ovvero può darsi che un istinto diventi inutile per le mutate condizioni di vita. Ma un istinto inutile, osserva il Masci, non è piú vero e proprio istinto; è soltanto il residuo d'un istinto ormai, come tale, scomparso, e che sopravive atrofizzato, analogamente a quegli organi che rimangono anche se inutili, allo stato rudimentale, come vestigio dell'uso antico a

cui servivano.[1] Inoltre, può anche darsi che si prenda per vero istinto una semplice abitudine, sia pure generalizzata a tutta la specie. [2]

Tanto meno esistono veri e propri *istinti nocivi*; quegl'istinti che riescono nocivi all'individuo, sono utili alla specie. Ad esempio l'istinto che porta molte specie animali alla riproduzione, è per l'individuo generante causa di morte, ma cosí è conservata la specie. Ed è noto il sacrificio che fanno di sé stesse, per il bene della comunità, le formiche guerriere.

Come caso tipico d'istinto nocivo si cita quello della farfalla che si brucia nella fiamma. Ma mentre questa tendenza della farfalla contro la fiamma, non è che un caso della tendenza di molte specie animali verso la luce, non è poi, la fiamma, un fatto cosí esteso in natura da portare grave nocumento alla specie delle farfalle. Se il danno arrecato alla specie fosse stato abbastanza esteso e costante attraverso un grandissimo numero di generazioni, si sarebbe prodotto certamente un istinto compensatore. (Masci).

§ 2. *Lo stimolo e il sentimento nell'istinto*. - Un atto istintivo pare che nasca da sé, senza uno stimolo che lo provochi; ma se lo stimolo è cosí tenue

[1] Un esempio ne abbiamo in quelle abitudini primitive che persistono anche dopo un prolungato addomesticamento. Cosi troviamo nell'asino una traccia delle sue abitudini di vita nel deserto, nella ripugnanza che mostra ad attraversare la più piccola corrente d'acqua e nel rotolarsi nella polvere; e lo stesso fenomeno ritroviamo nel cammello. Sappiamo che, sebbene abbondantemente nutrito, il cane nasconde talvolta, come la volpe, il nutrimento del quale non ha bisogno; lo vediamo ancora girare sopra se stesso nel coricarsi sui tappeti, come per abbassare ed accomodare l'erba sul posto dove si vuol coricare.

[2] L'istinto somiglia a un'abitudine, ma ha caratteri propri, distinti, come vedremo, da quelli dell'abitudine.

o recondito da non apparire, ciò non basta per credere che manchi. Nulla vi è nella natura e nella psiche di assolutamente spontaneo.

Un atto istintivo è sempre determinato da eccitazione esterna o interna, come un altro atto qualsiasi. [1] L'eccitazione si produce sempre, e determina immediatamente l'atto perché trova, a cosí dire, il terreno preparato. Innanzi tutto trova nell'animale la naturale tendenza all'atto medesimo. Vedremo poi come questa tendenza si fissa in ogni animale; intanto gioverà fermare l'attenzione sopra l'intima connessione esistente tra la tendenza all'atto e il *sentimento*.

Noi, che facciamo la psicologia animale sul tipo della psicologia umana, non ci possiamo formare un'idea esatta del sentimento in un animale inferiore, specialmente microorganico. Possiamo però ritenere che una forma di sentimento *analoga* a quella del sentimento umano, e corrispondente al piacere e al dolore, esista anche negli animali piú infimi.

La tendenza alla conservazione propria e a quella della specie, noi non la possiamo considerare come indipendente dal sentimento, qualunque sia il grado e la forma che questo possa assumere in una costituzione organica inferiore. Lo stimolo della fame, come quello di qualsiasi altro bisogno, non lo possiamo

[1] « Broussais, seguendo la traccia di Cabanis, fu uno dei primi a segnalare la grande importanza degli stati e delle impressioni viscerali, relativamente agli atti istintivi. Citando un esempio, molto comune ma importante, egli dice: — Se quando una gallina è incitata alla incubazione, noi le immergiamo il ventre piú volte nell' acqua fredda, l'incitazione svanisce e cessa il chiocciare che accompagna la detta incitazione, come cessano pure tutti gli altri atti che tendono allo stesso scopo ». (Ardigò).

comprendere indipendentemente da un senso qualunque di dolore intrinseco allo stimolo; né possiamo concepire la soddisfazione di un bisogno indipendentemente da un senso di piacere. Il piacere è, in generale, il bene dell'individuo e della specie, è la vita; il dolore è, in generale, il male dell'individuo e della specie, e ne rappresenta la estinzione. Uno stato organico si riflette in centri psichici, ed è allora uno stimolo di natura organica e psichica allo stesso tempo: è necessariamente sentimento.

Ed ecco come nell'istinto si combinano insieme due fattori, l'uno biologico, l'altro psichico. Il fattore biologico, che è la tendenza alla conservazione; il fattore psichico, che è la coscienza, comunque rivelantesi, di questa tendenza, sotto una forma sensazionale, con funzione di stimolo, e che noi diciamo, con lo stesso Sergi, *sentimento.* Il sentimento sta dunque a base della vita psichica dell'animale, ed è, accanto alle eccitazioni esterne, lo stimolo destinato a determinare atti particolari, istintivi.

Posta cosí la doppia origine, biologica e psichica, dell'istinto generalmente considerato, dobbiamo vedere se quegli atti che diconsi istintivi, e che ci si presentano d'ordinario tanto complessi, siano atti puramente meccanici, fisiologici, come vedemmo essere gli atti riflessi; o se invece la loro complicazione sia puramente meccanica soltanto in apparenza, cosí da doverle annettere un carattere psicologico.

Certamente se l'origine dell'istinto è riposta in due fattori, dei quali uno è psichico, tutto l'atto istintivo ha, in qualche modo, natura psichica. Vedremo adunque quali prove di fatto possano convalidare questa natura psichica dell'istinto nel corso degli atti

istintivi, e in quale grado vi si trovino la Ragione e il meccanismo o automatismo fisiologico.

Le dottrine in argomento sono molte, e si bilanciano tra le due opposte interpretazioni per cui, o si esagera l'aspetto meccanico dell'istinto escludendone affatto l'intelligenza, o se ne esagera l'aspetto razionale escludendone affatto il meccanismo. Spencer nega che l'istinto abbia avuto origine dall'intelligenza; Lewes ammette che ogni istinto fu da principio intelligente. V'è poi una dottrina intermedia che nell'istinto ripone in parte e in parte esclude la intelligenza. Noi ci limiteremo a raccogliere di ciascuna dottrina quello che ci pare positivamente dimostrato o scientificamente sostenibile.

Innanzi tutto vediamo come l'atto istintivo si distingua dall'atto riflesso e volontario; poi rileveremo distintamente i caratteri propri dell'istinto.

§ 3. *Atto riflesso, volontario e istintivo.* - L'atto istintivo si distingue dall'atto riflesso e dall'atto volontario.

Sappiamo, e l'abbiamo ricordato anche nel paragrafo precedente, che l'atto riflesso è assolutamente fisiologico: nell'atto istintivo notammo un fattore psichico; dunque l'atto istintivo si distingue dall'atto riflesso per la sua natura.[1]

Se ne distingue altresí per la complessità. L'atto riflesso riguarda piuttosto un organo che non l'intero organismo. Le reni, i polmoni, il fegato, non hanno istinti, come hanno atti riflessi. Se per effetto di

[1] Tale distinzione non è però assoluta: dall'atto riflesso all'atto psichico v'è passaggio insensibile. Sotto un certo rispetto la distinzione è pertanto piú di grado che di natura.

un' eccitazione si chiude immediatamente la palpebra, si compie un atto riflesso, ch' è circoscritto a una porzione assai limitata dell' intero organismo. Un atto istintivo è invece una funzione dell' intero organismo; implica l' impiego di piú organi, l' esercizio di piú funzioni. [1]

L' atto istintivo si distingue anche dall' atto volontario. L' atto istintivo è *ordinariamente* uniforme, cioè lo stesso negli individui della stessa specie, e perfino nello stesso individuo. La rondine, ad es. fa il nido sempre allo stesso modo. Invece l' atto volontario varia da individuo a individuo, e nello stesso individuo in momenti e casi diversi.

Inoltre l' atto volontario suppone la rappresentazione del fine; l' istinto invece s' intende come una *serie di atti* [2] di cui l' individuo non ha bisogno di conoscere e non conosce la finalità. L' uccello si fabbrica il nido, ma non lo vede, per cosí dire, bilanciarsi nella sua mente prima di averlo costruito; né l'ape si rappresenta, nel senso proprio del termine, la cella di cera che si andrà fabbricando; [3] l' uccello

[1] Lo Spencer considera l' istinto come un *atto riflesso composto*, derivato dal riflesso semplice. Una combinazione d' impressioni è seguita da una combinazione di contrazioni: in ciò consiste, per lo Spencer, l' istinto. Ma se cosi è confermata la *complessità meccanica* dell' istinto, è trascurata, o per meglio dire, è esclusa, la complessità psichica che anche nell' istinto ci pare di dover riconoscere. È poi, e di conseguenza, confusa, la natura dell' istinto con la natura dell' atto riflesso.

[2] Anche l' istinto è difatti un composto: si può considerare come una somma di tendenze, come una somma d' istinti minimi.

[3] Si è sostenuta anche questa dottrina. L' animale nascendo porterebbe la rappresentazione all' attuazione della quale è istintivamente stimolato.

che nidifica non può avere a fine esplicito i bisogni della sua prole futura [1]

§ 4. *I caratteri dell' istinto.* - Quattro sono i caratteri dell' istinto che abbiamo fino a qui rilevati: 1° l' istinto è *protettivo*; 2° *non è spontaneo*: 3° è *cieco* rispetto al *fine*; 4° è *uniforme.*

Lasciando da parte i due primi, di cui si è detto abbastanza, aggiungiamo poche cose intorno ai due ultimi.

a) *La coscienza nell' istinto.* L' istinto è cieco rispetto al fine, ossia non ne suppone la netta rappresentazione come la suppone l' atto volontario. Così non sono per sé stessi *coscienti* gli atti riflessi, quelli ad es. della rana decapitata.

Sono però consapevoli le operazioni per le quali il fine viene attuato. Se non fossero consapevoli, una rondine che non trova, nel luogo dove si costruisce il nido, le pagliuzze adatte, non adoprerebbe, in compenso, quella materia prima che le offre la regione nella quale nidifica. I movimenti successivi dell' atto istintivo sono fra loro tanto concatenati, che sembrano assolutamente meccanici; ma se l'ordine della loro successione è fisso, non è poi tale al punto da escludere una variazione dipendente dalla consapevolezza dei mezzi.

Che poi non si possa escludere assolutamente dall' istinto la coscienza, risulta anche da quest' altra considerazione. Se il sentimento non è estraneo alla

[1] Ciò, osserva il Richet, sarebbe così assurdo come supporre che l'uccello pensi all' utilità dell' apparato visivo quando, essendogli eccitata la congiuntiva, contrae la palpebra. Osserviamo però che questo paragone non ci autorizza a fare dell' istinto un riflesso.

determinazione degli atti istintivi, non è estranea neppure la coscienza che il sentimento necessariamente comprende.

c) *Mutabilità dell' istinto.* L'istinto si distingue dall'atto volontario anche perché è *ordinariamente uniforme*; ordinariamente, vale a dire non sempre e assolutamente.

Vedemmo già come possa mutare la scelta dei mezzi; ma può mutare altresí l'istinto per se stesso. L'istinto non è, insomma, immutabile, come s'è per lungo tempo creduto. Sarebbe immutabile se tali fossero le sue condizioni esterne e interne; ma se queste mutano, muta necessariamente anche l' istinto.

L' Huber, citato dal Masci, ha mostrato come l'istinto costruttivo delle api si adatti alle circostanze di luogo. P. es. se queste sono tali, che esse non possono costruire la loro serie di cellette rettilinee, le piegano ad angolo, modificandone la forma in modo che al ripiegamento non ci sia spezzatura, cioè ingrandendo quanto occorre i lati esterni degli esagoni al punto d'inflessione. Allorché l'ape regina passa dal deporre le uova di api neutre a deporre uova di api maschie, le api operaie se ne accorgono, e poiché le cellette delle api maschie debbono essere piú grandi, non passano in un tratto dall' una all' altra dimensione delle cellette, la qual cosa impedirebbe la continuità simmetrica della costruzione, ma ne accrescono gradatamente la grandezza.

Knight ha sperimentato che è possibile che le api cangino il materiale di costruzione, lascino da parte la cera, se trovano un materiale diverso egualmente adatto, e se la difficoltà di produrre la cera cresce per la scarsità della materia mellifera; che è possibile

anche che esse sostituiscano la farina d' avena al polline.

Gli adattamenti locali modificano gli istinti. Il Loubière riferisce che nei luoghi esposti a frequenti e grandi inondazioni, le formiche nidificano solamente sugli alberi. L'abbaiare del cane non ha luogo nel Labrador, e in qualche altro sito; e il Roulin assicura, che i gatti domestici dell'Africa del sud non emettono i miagolii caratteristici dei nostri gatti nell'epoca degli amori.

La mutabilità dell'istinto è inoltre dimostrata, continua il Masci, dalla presenza di organi attualmente inutili, e che nelle specie affini sono connessi con la funzione d' un istinto speciale. Quegli organi ci dimostrano che in alcune specie d'animali esistevano istinti ora scomparsi. P. es. le oche degli altipiani dell'America del sud hanno i piedi palmati, e nondimeno non sono piú animali acquatici; ma l'esistenza di quella membrana è prova che hanno soggiaciuto ad una mutazione dell'istinto determinata dalla mutazione delle condizioni di vita.

I nuovi adattamenti locali ovvero altre cause, atrofizzano istinti precedenti, o ne creano di nuovi, o danno a un istinto precedente una forma nuova. Altri esempi possiamo aggiungere a piacere. Il passero comune costruisce diversamente i nidi, secondo che li costruisce sugli alberi, o nei buchi delle mura. Il Romanes ha fatto covare da una *gallina brahma* un uovo di pavone, e non soltanto ha ottenuto che la gallina covasse per tutto il tempo maggiore richiesto dalla covata dell'uovo di pavone, ma ancora che prodigasse le sue cure materne all'inaspettato pulcino per lo spazio di diciotto mesi, mentre si sa che il periodo corrispondente per i pulcini ordinari è assai piú breve.

Lo stesso Romanes riferisce due casi, nei quali la gallina avendo covato per tre covate successive delle uova di anitra, ed essendosi abituata a vedere che le anitre correvano all'acqua appena uscite dall'uovo, quando poi ebbe a covare uova della sua specie, vedendo che i pulcini non correvano all'acqua cercava in tutti i modi di attirarveli e di spingerveli. Questo fatto mostra che anche nello spazio di una parte sola della vita d'una gallina, l'osservazione intelligente e la memoria possono gettare le basi di un nuovo istinto.

Lo stesso Romanes ci narra di una gallina che allevò una nidiata di furetti, quantunque questi non la potessero seguire come avrebbero fatto i pulcini.

c) *Imperfezione dell'istinto.* Un altro carattere attribuito comunemente all'istinto è la *perfezione* e l'*infallibilità.* Oggi per contrario è provato che l'istinto non è né perfetto né infallibile.

L'adattamento nell'istinto è immediato, tanto che l'atto istintivo somiglia a un atto riflesso; non è incerto, tentennante come l'adattamento intellettuale; anzi l'adattamento nell'istinto sembra tanto piú certo quanto piú appare inconsciente. Fu per ciò che lo istinto si disse perfetto e infallibile; ma i fatti smentiscono questa pretesa infallibilità; l'istinto (e questa è, secondo il Masci, la smentita piú ovvia) erra facilmente quando sono simulate le condizioni della sua esplicazione. Il bambino succhia qualunque oggetto, che abbia una qualche somiglianza col seno materno, ed è comune il caso degli insetti che cercano il miele in fiori dipinti. Le mosche carnarie, ingannate dall'odore, depongono le loro uova in certi fiori, quelli delle aroidee, che emanano l'odore della carne in pu-

trefazione. Cosí l'ape raccoglie e immagazzina il miele anche nei climi senza inverno; la gallina continuerà a covare un ciottolo messo in luogo di un uovo.

Inoltre le leggiere variazioni prodotte nell' organismo animale dal non trovarsi nel suo mezzo abituale, bastano per disordinare il meccanismo dell'istinto, allorché l'animale è riportato nel suo mezzo (ambiente) naturale. P. es. se si nutrisce un bambino col cucchiaio fin da principio, dopo un tempo sufficiente esso non avrà piú la facoltà di poppare; un pulcino che sia stato tenuto troppo lontano dalla chioccia, non risponde piú al suo appello. Le piccole anitre tenute per molto tempo lontane dall'acqua perdono l'istinto di gettarvisi se vi sono ricondotte.

Gli animali domestici restituiti alla vita selvaggia stentano molto a riprenderne le abitudini, e taluni, come il cane, periscono talvolta piuttosto che riuscirvi. [1]

Dunque la pretesa infallibilità dell' istinto è una esagerazione dell' opinione volgare; esso, come tutte le cose di questo mondo, è un fatto relativo, che varia, come variano le condizioni, e come è possibile che varii quella forma speciale di adattamento nel quale consiste.

Anche gl'istinti che sono sopravvissuti, in parte, sebbene inutili, sono un caso dell'imperfezione dell' istinto. Citammo già l' esempio dell' asino domestico a cui ripugna traversare una corrente d' acqua, e quello del cane che nasconde il nutrimento, e gira

[1] Neppure la facoltà degli uccelli migratori di non fallire nella loro via è assoluta. P. es. molte rondinelle disperse sono incontrate dai navigatori nell'Atlantico, e il salmone migratore sbaglia qualche volta la propria riviera.

intorno a se stesso per coricarsi sui tappeti. Altri esempi sono il sotterrare gli escrementi, come usano certi animali, e il cocchiare della gallina che ha deposto l'ovo.

Importa ancora notare che vi sono degl'istinti imperfetti perché in via di sviluppo. Il Romanes ne cita parecchi casi, come quello dei piccoli tacchini che cercano di prendere le mosche, dei pulcini che hanno un poco paura delle api, e un poco sono spinti dalla tendenza di farne loro preda, dei conigli che hanno imparato imperfettamente a mettersi in salvo dai furetti.

Alcuni organismi nascono in uno stato di maturità maggiore che altri; e in quelli nei quali il difetto di maturità è piú forte (come nel bambino) come pure in quelli nei quali è meno forte, deve passare un certo tempo perché si sviluppino meglio le diverse parti del corpo, e si manifestino certi desiderî e atti veramente istintivi.

Solo cosí noi sappiamo spiegare l'apparizione tarda di un gran numero di atti istintivi negli animali in genere, come per esempio la facoltà di volare che mostrano i giovani pennuti, appena sono loro cresciute le penne, e prima ancora di aver fatto alcun esercizio di volo. [1]

[1] Spalding ha voluto cosí sperimentalmente verificare la manifestazione di questa facoltà del volo, indipendentemente dalla educazione.

Egli collocò alcune rondinelle appena nate, ancora quindi senza penne, in una piccola scatola non molto piú lunga del nido dal quale le aveva prese. La piccola scatola, chiusa davanti con una grata, fu appesa al muro presso al nido: e le piccole rondinelle furono nutrite dai loro genitori attraverso alla detta grata. Esse furono tenute in questo stato di prigionia, e senza che po-

d) *L'istinto è innato.* I teneri porcellini vigorosi si alzano e cercano la mammella immediatamente meno di un minuto dopo venuti al mondo. Abbandonati dalla madre a una distanza di parecchi piedi, nella stessa età di pochi minuti, trovano tosto la strada per tornare ad essa, guidati apparentemente dal grugnito suo in risposta alle loro grida. (Spalding).

Il pulcino che separato dalla chioccia appena sgusciato, dopo parecchi giorni al vederla la segue, e quello che è preso da terrore e fugge al primo grido, che ode, dell'uccello da preda che non conosce, mostrano che l'azione si produce per l'impulso di una percezione ereditaria (di quelle connesse non con la memoria psicologica, ma con l'organica) che essa è suggerita non dall'esperienza individuale ma dalla esperienza della specie (Masci).

Vediamo dunque quanta parte ha l'eredità nell'istinto.

§ 5. *L'eredità nell'istinto.* [1] - Le sensazioni persistono: l'istinto è una serie psichica persistente se-

tessero nemmeno allargare le ali, finché fossero completamente pennute. Allora furono messe in libertà, osservando attentamente i loro movimenti. Di due piccole rondinelle cosi imprigionate, l'una, dice Spalding, al momento che fu lasciata libera, volò un metro o due troppo vicino a terra, poi si alzò di nuovo nella direzione di un faggio che essa schivò con molta grazia. Fu vista per un pezzo lunghissimo aggirarsi attorno ai faggi ed eseguire evoluzioni magnifiche molto al disopra di essi. L'altra rondinella che si vide battere le ali più poderosamente, fu bentosto perduta di vista dietro alcuni alberi.

Spalding aggiunge: Ho sottoposto al medesimo studio delle cingallegre e dei cardellini, e con eguali risultati. (Charlton Bastian, citato da Ardigò).

[1] Senza l'eredità non si comprende l'istinto; perciò all'*istinto* abbiamo fatto precedere il capitolo intorno alla eredità.

condo la legge della persistenza delle sensazioni.[1] È una serie psichica, perché è assurdo che si creda che l'animale che fa il nido, non concepisca nella sua immaginativa le cose che va facendo.[2] È persistente, perché persistono, nell'individuo, e si trasmettono ereditariamente le analoghe disposizioni fisiologiche.

L'eredità ha pertanto, nell'istinto, la massima importanza; « nella psicogenesi l'eredità è tanto importante quanto l'attività personale ». (Masci).

Non sarebbe possibile spiegare l'istinto con la sola esperienza individuale, innanzi tutto perché l'istinto si manifesta anche subito dopo la nascita, o prima che una qualunque esperienza dell'animale abbia avuto campo di prodursi. L'uccello nato e cresciuto in gabbia, reso alla libertà, si costruisce il nido come porta l'istinto della sua specie, e se è trattenuto in gabbia, s'insanguina il petto contro i ferri che la chiudono, quando il tempo della migrazione è venuto.

Né con l'esperienza individuale si riuscirebbe a spiegare l'uniformità dell'istinto in tutte le specie, e nelle generazioni successive.

L'istinto sarà uniforme perché è uniforme il bisogno?

[1] Scrive il Masci: « Lo vediamo mantenersi (l'istinto) per forza d'inerzia, congiunto all'impulso primordiale remotissimo, pur non avendo più nessun fine nelle mutate condizioni di vita della specie ».

[2] Ciò tuttavia non significa che tutti gli istinti siano serie psichiche, allo stesso modo, e allo stesso grado di stato cosciente. Lo stato cosciente più vivo di un uomo è un grado massimo in una scala di stati che discende fino ai minimi delle funzioni più inconscienti della sua vita vegetativa. E un istinto di un animale può corrispondere ad uno qualunque di questi gradi, che si se-

Ma la sodisfazione d'un bisogno anche uniforme, non è mai uniforme, e molto meno è uniforme con quella precisa determinazione e costanza dei menomi particolari, spesso complicatissimi, che vediamo nell'istinto.

Né dell'uniformità può essere causa l'imitazione, innanzi tutto perché l'imitazione non è per se stessa causa di uniformità; e poi perché ci sono azioni istintive che si compiono indipendentemente da ogni imitazione possibile, perché taluni animali non conoscono neppure i loro genitori, e sono tutti quelli nei quali la vita si unisce con la generazione.

E se non è causa di uniformità l'imitazione, tanto meno possono essere la riflessione e la scelta individuale, per sé variamente efficaci.

L'eredità invece permette di seguire la genesi dell'istinto a traverso l'esperienza della specie; permette di considerarlo come formato a poco a poco, e quasi come a pezzo a pezzo, e di guardare la storia sua come una, a traverso le successive generazioni. (Masci).

L'eredità ci spiega pure la relativa uniformità dell'istinto. Le traccie dell'esperienza della specie si sono fissate nell'organismo dell'individuo: e per ciò che hanno di identico, hanno un'esplicazione uniforme.

E se nell'istinto avvengono delle variazioni, per l'eredità si trasmettono anche queste. Da principio

guono per infinitesimi, sempre per quella stessa legge universale della natura, che una formazione, in un dato grado dello svolgimento dell'essere, è un piú distinto, preceduto in modo continuo e quindi infinitesimalmente da un meno distinto. (Ardigò. *El. di logica*, cap. 3, *Appendice*).

la trasmissione non sarà costante, ma a poco a poco le variazioni si consolideranno, si organizzeranno, diventeranno una seconda natura, e la trasmissione non soffrirà piú alcuna eccezione. [1]

§ 6. *Istinto e abitudine*. - L'istinto può dunque considerarsi come una *memoria organizzatasi nella specie per opera della eredità*. Alla ereditarietà e uniformità delle abitudini nelle quali questa *memoria* si esplica, ha contribuito la costanza nelle circostanze dell'ambiente.

Nel fondo del concetto d'istinto poniamo adunque il concetto d'abitudine, l'istinto essendo costituito di abitudini formatesi lentamente a traverso l'evoluzione della specie, e fissatesi progressivamente negli individui della specie medesima (Lamarck).

Ma questo modo di concepire l'istinto né è sufficiente a spiegarlo, né deve generare la confusione tra istinto e abitudine.

Le abitudini variano da individuo a individuo, e hanno forme svariatissime, mentre gli istinti hanno nell'uniformità, quantunque relativa, uno dei caratteri piú spiccati. Sotto un certo rispetto, istinto e abitu-

[1] Le variazioni degli istinti si trasmettono tanto se sono utili come se appariscono inutili. Per es. l'andatura del cavallo varia da un paese all'altro, da razza a razza, ed è cosí generale e propria della razza, che serve a caratterizzarlo. Ci sono colombi che capitombolano per aria, e colombi che capitombolano in terra.

Si trasmettono anche le abitudini create dall'uomo. P. es. in Norvegia i cavalli si conducono senza briglia, con la voce; e i cavalli norvegesi sono diventati docilissimi al comando, intrattabili al freno.

E si ereditano anche le variazioni che si producono nello stato domestico e selvaggio. Una stessa covata di uova d'anitra domestica e d'anitra selvaggia, dà uno sciame che resta sul posto, e uno sciame che scappa e cerca di guadagnare l'acqua.

dini stanno anzi in un rapporto, quasi direi, inverso. L'uomo, che quasi non ha istinti, o almeno non ne ha di veri e propri nell'epoca del maggiore sviluppo della sua intelligenza, è per eccellenza un animale di abitudine.

Esiste però tra istinto e abitudine un'importante analogia. Si sa che, nelle serie di atti automatici dipendenti dall'abitudine, se la serie s'interrompe, è facile ricominciare dal punto d'interruzione, o da un punto anteriore; e non è egualmente facile, anzi è impossibile senza l'intervento della intelligenza e della coscienza, ricominciare ad un punto susseguente. Ebbene, la stessa cosa si verifica nell'istinto. Se un bruco, che sta costruendo il suo bozzolo, è trasferito in un altro bozzolo, che è in uno stadio di compimento anteriore al suo, non incontra difficoltà a rifarsi indietro, e ripigliare la costruzione del bozzolo dallo stadio anteriore. Ma se è trasferito in un bozzolo la cui costruzione è proceduta piú avanti, ripiglia il lavoro dal punto al quale lo aveva condotto nel suo.

Un'altra analogia tra l'abitudine e l'istinto - continua il Masci - è in ciò, che questo, come quella, diventa tenace, e si perfeziona nella misura nella quale è esercitato; e che, se è impedito di esercitarsi, si dimentica come si dimentica l'abitudine. Cosí il bambino potrà essere allevato piú facilmente col poppatoio o col cucchiaino, se non si sarà mai accostato al seno materno.

Finalmente, e per l'analogia tra istinto e abitudine, se l'istinto è un'abitudine ereditaria, dovrà essersi formato analogamente a tutte le abitudini; vale a dire che l'istinto, ereditario nell'individuo, dovrà essere acquisito nella specie.

Un'altra analogia è in ciò, che anche l'abitudine è in parte ereditaria, quantunque per sé sia acquisita. Si eredita la disposizione a contrarla. [1]

Ma due cose meritano intanto d'essere poste in chiaro: 1.° l'eredità è insufficiente a spiegare tutto il fenomeno dell'istinto; 2.° l'istinto è originariamente un fatto acquisito.

§ 7. *Insufficienza dell' eredità a spiegare l'istinto.* – L'eredità non crea, ma conserva e trasmette. Non solo, ma l'eredità fa, come sappiamo, dei salti, e ha le sue eccezioni: l'istinto né fa salti né soffre eccezioni. Nessuno animale d'una data specie manca degli istinti proprî di questa; e gli stessi istinti sono proprî assolutamente di tutti gli individui della specie medesima.

Ancora. Se fosse la sola eredità che generasse l'istinto, come si spiegherebbe il fatto che le api neutre, che hanno l'istinto costruttivo, non generano, e che quelle che generano non hanno l'istinto costruttivo? Come si trasmetterebbe una proprietà che non si ha? [2]

[1] « Che l'abitudine umana sia ereditaria dai genitori ai figli, almeno come disposizione iniziale, lo provano molte e varie osservazioni. I selvaggi sono incapaci di essere direttamente ridotti alle abitudini morali e scientifiche delle popolazioni civili. In alcune famiglie si trovano disposizioni speciali per la pittura, per la poesia, per la musica, per la matematica, e via dicendo.

Vi sono nell'Africa certe popolazioni, che mandano le donne a lavorare la terra; e queste donne hanno l'abitudine di portare i figli sul dorso durante il lavoro. Quelle popolazioni hanno, nella parte posteriore del corpo, una prominenza carnosa rilevantissima: e ciò si attribuisce al fatto suddetto ». (Ardigò).

[2] Contro l'eredità si è pure osservato che per essa si trasmettono le tendenze utili, quanto quelle nocive. Come spiegare allora il carattere assolutamente benefico dell'istinto? Si risponde che se si trasmettono anche le tendenze nocive, si fanno poi persistenti, ossia ereditarie, soltanto le tendenze utili, per la legge della *scelta naturale.*

§ 8. *L'istinto come fatto di acquisizione.* - Che l'istinto possa essere acquisito, è dimostrato anche dalle modificazioni che subisce per gli adattamenti locali. È dimostrato altresí dall'efficacia dell'addomesticamento, dell'imitazione, e dell'esperienza individuale.

a) *L'addomesticamento.* Il cane allo stato primitivo non abbaia; imparò ad abbaiare dopoché l'addomesticamento lo fece tanto sollecito della tutela del padrone.

L'addomesticamento ha il potere veramente singolare di deprimere gl'istinti nocivi degli animali allo stato selvaggio. Il cane, il gatto sono oramai senza ferocia, e la pazienza dell'asino domestico è proverbiale, mentre l'asino selvaggio non manca di ferocia; e non ne manca la vacca selvatica nella difesa dei piccoli, mentre non ne ha punto la vacca addomesticata.

Ancora maggiore è l'efficacia dell'addomesticamento nel distruggere gl'istinti esistenti, e nel crearne dei nuovi. Il pollo di Spagna ha perduto l'istinto dell'incubazione, e in talune parti della Germania s'è indebolito l'istinto materno delle vacche, alle quali da moltissime generazioni i vitelli sono sottratti appena nati. Nella Polinesia e nella Cina i cani, nutriti di alimenti vegetali, hanno perduto il gusto per la carne.

Gl'istinti del cane da pastore, del cane da presa, del cane barbone, e piú spiccatamente quello del cane da punta, sono vere e proprie creazioni umane, che non hanno altro fondamento, nella natura dell'animale, che l'istinto predatore e un grande sviluppo dell'intelligenza animale. L'educazione ha reso cosí dipendente il cane dall'uomo, che i cani senza padrone

se lo vanno cercando, ad eccezione di quelli nei quali, come nei cani di Costantinopoli, l'istinto si è indebolito a traverso moltissime generazioni.

b) *L'imitazione*. Un mezzo di acquisizione dell'istinto è anche l'imitazione.

Darwin riferisce un caso di modificazione dell'istinto, per imitazione, in certe api, che impararono dall'esempio a forare in basso il calice dei fiori, invece di succhiarli dal di sopra. Si sa come s'insegni agli uccelli cantori; e in generale si può dire che ogni creazione artificiale d'istinti dipende dall'imitazione.

Ma non mancano esempi d'imitazione spontanea. Taluni animali imitano cosí bene il grido proprio di altre specie, da ingannare gli stessi animali imitati. Fisch parla di un merlo che imitava cosí bene il grido del gallo, che i galli n'erano ingannati; e lo stesso racconta d'uno storno, che imitava il chioccare della gallina. V'è anzi un uccello, il *turdus poliglottus*, la cui facoltà imitativa è tale, che lo chiamano l'*oiseau moqueur*.

L'influenza dell'imitazione si vede poi dal fatto, che i genitori degli animali esercitano i piccoli nelle azioni istintive per presto perfezionarli. Cosí un uccello predatore, il nibbio, impara ai piccoli di piombare sulla preda, prima gettando in aria degli uccelli morti, e poi esercitandoli coi vivi. È noto che il volare è insegnato da parecchie specie d'uccelli, perché si compia presto e bene; e che gli uccelli cantori, tenuti in solitudine, cantano bensí il loro verso, ma assai men bene degli uccelli vissuti nella società dei loro simili.

Darwin ha notato che l'istinto del pollo, di empire il becco d'acqua, e di alzarlo poi per fare che

l'acqua vada giú per effetto della gravità, non è un istinto primitivo, ma acquisito con l'imitazione dei genitori, o di altri animali della stessa specie o di specie affini.

c) L'esperienza individuale. Un altro fattore di acquisizione è l'esperienza individuale, di cui anche gli animali sono, entro certi limiti, capaci. Ma non si deve intendere qui, continua il Masci, per esperienza, quella riflessiva e pienamente cosciente, che è propria dei vertebrati superiori e dell'uomo, quella che è capace di abbracciare un piccolo sistema di relazioni e di coordinazioni finali di azioni, e in cui l'azione deriva dalla volontà e dalla scelta. Se si ammettesse nella formazione dell'istinto questo genere di esperienza, si dovrebbe ammettere ad es. nell'istinto d'incubazione la conoscenza dell'azione del calore sullo sviluppo dell'uovo, e della loro connessione causale.[1]

Dobbiamo guardarci d'inferire dall'identità degli effetti l'identità delle cause, poiché lo stesso identico effetto può avere, come sappiamo, piú cause diverse. (*El. di log.* Cap. IX § 11 e Cap. XI § 7).

d) Il problema dell'origine. L'addomesticamento e l'imitazione sono fattori di formazione o di modificazione dell'istinto in animali relativamente superiori, presupponendo una certa complessità psichica, un certo grado di riflessione, che negli esseri assolutamente inferiori è assai difficile supporre.

La stessa esperienza individuale, anche se intesa in senso ristrettissimo, non può avere molta efficacia

[1] L'azione del covare fu da principio accidentale, o, come è più probabile, in connessione con altri atti rivolti alla difesa o protezione dell'uovo.

negli animali che stanno a base della scala zoologica, né può esservi considerata come unico fattore d'istinti. Si dovrebbe altrimenti attribuire a quegli esseri semplicissimi un'intelligenza superiore di gran lunga alla loro costituzione: fu anzi per evitare questo che si negò loro ogni grado di intelligenza. [1]

Ma l'istinto dovrà pertanto considerarsi come un fatto *sui generis*, indipendente da cause naturali? E se l'istinto è un fatto naturale, quale concorso ebbe l'intelligenza nella sua formazione primitiva? E se l'intelligenza è un fattore insufficiente, a quali altri fattori dovremo ricorrere? [2]

§ 9 *Formazione naturale dell'istinto. Scelta naturale.* – L'istinto non si distacca né per la sua natura né per la sua storia dalle altre formazioni naturali, specialmente organiche.

Se si facesse dell'istinto una *facoltà*, un principio a sé, si porterebbe il mistero (*El. di psic.* Cap. III, § 5) dove i dati scientifici portano, almeno parzialmente, la luce. [3]

[1] Quando la maggior parte degli osservatori rifiutarono di ammettere che gli istinti fossero degli atti d'intelligenza, non fu perché in quegli ostacoli non si trovasse alcuna intelligenza, ma perché se n'è trovata anche troppa; così che se si fosse voluta considerare questa intelligenza come un acquisto individuale, si avrebbe avuto certamente qualche cosa del medesimo valore e della medesima natura delle operazioni intellettuali piú elevate dell'uomo (Wundt).

[2] Il Romanes assegna una grande importanza all'esperienza individuale, all'imitazione, e all'addomesticamento, per gli istinti da lui detti *secondarii*, cioè per quelli che si formarono in esseri piuttosto sviluppati. Gli istinti da lui detti *primarii* (primitivi) si sarebbero invece prodotti soltanto per la scelta naturale, senza il concorso dell'intelligenza.

[3] La dottrina che fa dell'istinto un principio a sé, è, osserva il Masci, una dottrina molto comoda, che perciò ha trovato favore.

L'istinto è una formazione naturale non meno che l'organismo animale, con cui l'istinto, come ogni altra funzionalità, è nel piú stretto rapporto.

Gli istinti differiscono malgrado la somiglianza degli organi, o sono simili in animali che differiscono per gli organi enormemente. Cosí gli aracnidi hanno gli stessi organi per tessere, ma taluni tessono la tela raggiata, altri irregolare; altri si limitano a tappezzarne i buchi entro i quali vivono, altri la tendono all'aria aperta. Il coniglio si scava delle tane, la lepre, che ha gli stessi organi per scavare, non lo fa. Certi uccelli mirabilmente dotati pel volo non hanno l'istinto migratore; la quaglia invece, che vola poco e male, ha l'istinto delle migrazioni a grandi distanze.

Parimente si trovano nei gradi piú vari della scala animale, con organizzazione differente, l'istinto predatore, l'istinto costruttivo, l'istinto di accumulare le provvigioni, e quello delle migrazioni.

Nonostante però queste notevoli differenze, la maniera di reagire agli stimoli, e quindi l'istinto, è in ogni animale proporzionale non soltanto agli stimoli ma

Anche oggi, nell'uso comune, l'istinto si prende per spiegare tutti quei fenomeni psichici, dei quali non si sa immediatamente assegnare la causa; e la maniera di manifestazione spontanea e quasi impulsiva, fa parere inadeguate le cause conosciute. Cosí l'uomo, che pur si distingue dagli altri animali per la prevalenza negli atti e fatti suoi della determinazione razionale e volontaria, avrebbe una folla d'istinti, e s'egli è artista, religioso o politico, è che ha l'istinto dell'arte, della religione e della politica.

Ma, lasciando da parte queste locuzioni, che pure possono avere una certa verità metaforica, è evidente che la scienza non si può contentare di una teoria, la quale si riduce alla sostantivazione, all'ipostasi del nome che denota il gruppo di fenomeni che si debbono spiegare.

anche all'organizzazione; e sappiamo che si spiega così perché a stimoli identici siano diverse le reazioni.

Il problema generale dell'origine dell'istinto è dunque dentro i naturali confini dell'origine degli esseri, [1] e come questa si connette intimamente alla legge della *scelta naturale*, alla legge medesima si deve riportare l'origine degl'istinti.

L'organismo sotto l'azione immediata dell'ambiente, sopravvive se vi si adatta; se no, muore; e adattandosi si trasforma. Ma l'adattamento e la trasformazione dell'organismo, non s'intendono senza comprendervi un adattamento funzionale, ossia un ordine di atti sufficienti alla conservazione e alla protezione dell'individuo e della specie, e che perciò non sono meno importanti degli organi. Ad es. gli animali imitanti per colore e per forma la superficie sulla quale vivevano, sopravvissero (fatti dovuti alla scelta naturale), anche perché, per salvarsi dal nemico, si tengono immobili. La paura immobilizzandoli li ha salvati, e sono invece periti quegli altri, nei quali la paura ha prodotto l'effetto contrario. In questo caso la natura ha operato elettivamente sia sugli organi sia sui movimenti: ha determinato l'istinto dell'immobilità, a scopo essenzialmente protettivo, come fatto di adattamento funzionale. L'adattamento è dunque da considerarsi, con l'ambiente che vi è presupposto, come uno dei primi fattori dell'istinto. [2]

[1] Non è più difficile, scrive il Richet, sapere perché l'uccello costruisca il suo nido, che sapere perché abbia le ali.

[2] Può darsi, scrive il Masci, che l'adattamento se non diretto sia indiretto, ossia che invece di verificarsi nell'individuo sul quale agirono prima le condizioni del mezzo, si verifichi nei suoi discendenti, per via della comunicazione della loro azione all'organismo

Ma l'animale fu originariamente esposto alla pura variabilità casuale delle circostanze dell'ambiente, o, in mezzo alla varia azione dell'ambiente, fu guidato da qualche motivo interno, di natura psichica?

Il Romanes sostiene la prima ipotesi. L'animale eseguisce da principio con una certa costanza atti puramente casuali, sui quali opera la scelta naturale. E in appoggio di questa ipotesi sta il fatto che taluni istinti delle specie superiori si esplicano in un periodo della vita, anteriore allo spiegamento dell'intelligenza. Ma anche la seconda ipotesi ebbe ed ha validi sostenitori.

nascente, cioè al germe fecondato o all'embrione. La plasticità dell'organismo, in questo stato, è immensamente maggiore di quella che è propria dell'organismo già formato ed adulto; inoltre, siccome l'embrione e il germe sono il principio d'una lunga evoluzione, qualunque impulso direttivo sia comunicato ad essi è capace di produrre in ultimo un effetto considerevole.

Un'altra causa che al Masci sembra piú efficace della variabilità accidentale dell'ambiente è la trasformazione delle funzioni. « Il principio della *trasformazione delle funzioni*, al quale si attribuisce ora una cosí grande importanza in biologia per spiegare il passaggio da uno ad altro tipo animale, può essere con lo stesso diritto invocato per le trasformazioni degl'istinti. In biologia la trasformazione delle funzioni si concepisce cosí: ciascuna funzione complessa si può considerare come la risultante di piú funzioni elementari, delle quali una è la principale e le altre sono subordinate. Allorché, per una variazione nel mezzo (ambiente) la funzione primaria degeneri, si sviluppa una delle secondarie, quella cioè che è la meglio adatta alla nuova condizione; e tutto il complesso funzionale varia pel nuovo rapporto di subordinazione, che viene a stabilirsi, e per la legge di correlazione di sviluppo che si applica non meno alle funzioni che agli organi. La grande varietà degl'istinti nelle specie affini, p. es. la diversa maniera di fare il bozzolo, di costruire, di tessere, e soprattutto la varietà degl'istinti nella stessa specie, connessa con la diversità dei luoghi, p. es. il diverso modo di costruirsi il nido del ragno terrestre e dell'acquatico, possono trovare in questo principio una causa molto piú efficace della variazione accidentale.

§ 10. *Scelta naturale e intelligenza.* – La seconda ipotesi non esclude la scelta naturale, ma neppure esclude, (come la esclusero il Darwin e Romanes), nella formazione primitiva degli istinti, la efficacia della causa psicologica.

L' animale, scrive il Masci, non possiede un'intelligenza teorica, come la possiede l'uomo specialmente per il potente aiuto del linguaggio; possiede però una intelligenza tutta pratica, adattativa, particolarista, in cui si fissa la sua esperienza.

L' animale reagisce agli ostacoli; alle prime reazioni susseguono nuove integrazioni d' impressioni e di reazioni; così l' esperienza si forma, [1] arricchendosi sempre di nuovi elementi. Questi poi si organizzano, e le loro relazioni diventano permanenti. Senza di ciò non sarebbe possibile né l'evoluzione, né l'esperienza. [2]

L' intelligenza per cui nell' animale è possibile l' esperienza, e la conseguente formazione dell' istinto, consiste, dice il Masci, nella *percezione sensitiva*, che implica, come sappiamo della percezione in generale (*El. di psic.* Cap. IV, § 2), un certo raziocinio. Questo però nell' animale è affatto rudimentario, è un' inferenza inconscia, e tutta pratica. Cosciente è la perce-

[1] Quando nel primo briciolo di protoplasma animale la reazione agli stimoli produce una modificazione psicofisica, che ha efficacia sulle reazioni susseguenti, apparisce nella psicogenesi la prima forma di quella che diciamo esperienza.

[2] Ciò che è il crescere nel senso fisico, è l'esperienza nel senso psichico (Leves). Se i primi adattamenti dell'animale all'ambiente non persistessero e non si accumulassero come fattori di adattamenti nuovi, non ci sarebbe esperienza, alla stessa maniera che l' individuo non crescerebbe se non persistessero e si accumulassero gli acquisti organici.

zione, inconsciente l'inferenza, o meglio, è cosciente di questa soltanto il risultato. [1]

Nella percezione l'inferenza è come una parte, non emerge come atto mentale distinto. Le integrazioni si formano, come in ogni percezione (*El. di psic.* Cap. IV, § 3 e Cap. VII, §§ 3-7), ma non per un impulso assolutamente razionale, piú meccanicamente che razionalmente.

Secondo questa ipotesi v'è dunque nella prima produzione dell'istinto, un lato cosciente (percezione) e un lato incosciente (processo induttivo): complessivamente ne risulta un atto che ha del conscio e dell'incoscio, del razionale e del meccanico: tale è l'atto istintivo, il quale può pertanto definirsi come una *ragione meccanica* o un *meccanismo ragionante.* [2]

[1] Cosí, *ma per pura analogia*, allorché passeggiamo per una via molto frequentata, e siamo immersi in un colloquio interessante, noi siamo soliti evitare le persone in cui c'imbattiamo, anche senza aver chiaro nella coscienza il processo intelligente che ha regolato il nostro cammino. Lo stesso ha luogo nel camminare che facciamo per un terreno irregolare, e nel salire una scala; e piú spiccatamente nel caso che due frettolosi s'incontrino, e si facciano alternativamente dall'una e dall'altra parte per evitarsi (Masci).

[2] A proposito di questa teoria, citiamo ciò che il Masci scrive intorno a una teoria generale, scientifica, dell'istinto. « Se c'è un caso bene accertato, che non può con nessuna industria essere riportato alla teoria, e la contraddice, la teoria è perciò solo provata falsa. Ma come nessuno rigetterebbe nelle scienze fisiche una teoria, solo perché non spiega tutti i fenomeni che ne dipendono, purché i fenomeni non ispiegati non contraddicano alla teoria e non siano immodificabili nei loro elementi; cosí non si può respingere la teoria, circa la formazione naturale dell'istinto, solo perché qualche caso non presenta ora i dati occorrenti perché la spiegazione sia esatta. In un ordine di fatti cosí complesso com'è quello degl'istinti, che ha, per quanto lenta, una storia, e i cui dati sono molteplici per l'una e per l'altra causa, la difficoltà della

La plasticità dell'istinto, ossia le sue variazioni, non sarebbero spiegabili con l'ipotesi di una qualche preformazione dei centri nervosi: è necessario ammettere fattori per l'azione dei quali ciò che v'ha di meccanico nell'istinto non sia inalterabile: e questi fattori sono la scelta naturale, la variabilità casuale, e nello stesso tempo *l'inferenza pratica* dell'animale.

È con la combinazione dei due fattori, il biologico e lo psichico, che è resa spiegabile quella dose, piccola o grande, d'intelligenza che appare nell'istinto,[1] ed è per la stessa combinazione che l'istinto è variabile.

ricerca dipende principalmente dalla difficoltà di assodare i dati nella loro integrità e nelle loro mutazioni. È noto come la piú grave difficoltà, che incontra la teoria evolutiva in biologia, dipende dall'incompiutezza dei dati paleontologici, e dalla impossibilità, nella quale perciò si trova la scienza, di ricostruire la piú parte delle genealogie dei viventi. Questa scarsezza dei dati paleontologici non dipende soltanto dallo stato poco avanzato degli studî e delle ricerche, ma anche dalla durata, relativamente breve, delle forme di transizioni, e quindi della relativa scarsezza dei loro avanzi fossili in confronto con quelli delle specie completamente caratterizzati e differenziati. Ora si pensi, che se la paleontologia biologica è scarsa, quella dell'istinto manca interamente. Salvo il caso raro, e relativamente poco importante, in cui un organo, o una certa forma di un organo, resta come documento d'un istinto scomparso, gli istinti nascono, si modificano, muoiono senza lasciare traccia della loro vita. Noi conosciamo gl'istinti che possiamo studiare direttamente, ma ignoriamo la loro storia obbiettiva; e invece di passare da questa alla teoria, siamo costretti di fare la storia sul fondamento della teoria. Non è quindi meraviglia, se la teoria sembra talvolta insufficiente o impotente ».

[1] Sorprendente è ad es. l'istinto della migrazione. Una rondine attraversa migliaia di leghe di mare, per recarsi da un anno all'altro al medesimo sito, a costruirvi il nido. A spiegazione del fatto, pur sempre meraviglioso, si ricorre al senso della direzione (fatto psichico) di cui moltissimi animali, com'è noto, sono provveduti. Si aggiunga che molti osservatori credono che le rondini migrino volando contro il vento del sud. Se questi dati sono ancor

L'intelligenza funziona come emendatrice; corregge, integra, segna qualche tratto d'unione tra due azioni non bene coerenti: e i risultati della sua opera, coscienti da prima, poi, persistendo, rinnovandosi, diventano incoscienti, meccanici, automatici:[1] l'intelli-

scarsi di fronte alla difficoltà del problema, sono pur sufficienti ad attenuarne di molto la oscurità. Meraviglioso appare anche l'istinto divinatore degli animali. Si sa che se gli uccelli migratori si raccolgono per la partenza prima del consueto, ciò è segno che l'inverno è precoce, e che ritarda se ritardano. Se la testuggine scava piú profondamente la tana, ciò è segno che l'inverno sarà piú crudo. Quando le gru o altri uccelli acquatici abbandonano presto i luoghi dove comparvero a principio della primavera, bisogna aspettarsi un'estate calda e secca, che inaridirà i pantani che scelgono come dimora. Negli anni d'inondazione il castoro costruisce a piú alto livello la sua dimora fluviatile o lacustre, e i sorci campagnuoli del Kamschatka si allontanano a frotte. Le vicissitudini atmosferiche sono preannunziate dal modo come i ragni tessono le loro tele; e non serve di aggiungere altri esempî, perché è noto che questi fatti servono anche di regola all'uomo, che li ha anzi esagerati, fondandovi su una pseudoscienza, la scienza augurale. Ma tutte queste previsioni si spiegano egualmente ammettendo che sieno collegate a certe percezioni sensitive, che gli animali posseggono o esclusivamente, o in grado molto maggiore dell'uomo. Sono percezioni di stati atmosferici precursori, determinate dall'influenza che questi stati esercitano sul loro organismo in generale, o su taluni organi speciali, segnatamente di senso, o sul dinamismo dei loro centri nervosi, o del loro sistema nervoso in generale. E se queste percezioni si sono collegate nell'esperienza della specie con certi fatti consecutivi, non c'è niente di strano che siasi prodotto un istinto destinato a proteggere l'animale contro di essi. L'adattamento, da principio intelligente e non generale, è diventato automatico e generale sotto l'azione della scelta naturale e dell'eredità, per modo che il fatto non argomenta nessuna previsione, nessuna rappresentazione cosciente d'uno stato futuro, ma è l'effetto della percezione sensitiva con la quale si è connesso direttamente (Masci).

[1] Nell'istinto troviamo adunque anche l'automatismo. Movimenti coscienti da prima, possono poi, come dicemmo piú sopra, diventare automatici. È il caso generale delle abitudini, e dei sentimenti istintivi, come il pudore, il buon gusto, e il raffinamento della educazione.

genza, compiuto il suo ufficio, scompare, ma il suo ufficio può essere essenziale.

Nelle isole disabitate gli animali, specialmente gli uccelli, non scappano alla prima vista dell'uomo; diventano però selvaggi in poco tempo, in un tempo troppo breve, perché si possa ammettere l'intervento della scelta naturale; il fatto è dovuto alla loro intelligenza.

Può anche darsi che la scelta naturale perfezioni col concorso dell'intelligenza gli adattamenti primitivamente intelligenti. N'è esempio il caso, descritto da Knight, dell'uccello, che avendo deposto le uova in una serra calda, si accorse che non era necessario di covarle durante il giorno, e le seguitò a covare soltanto di notte. Cosí accade che lo struzzo nel Senegal cova le sue uova soltanto di notte, e invece lo struzzo del Capo di Buona Speranza le cova di giorno e di notte.

Similmente il sorcio muschiato del Canadà si costruisce con molta industria dei ripari perché quivi il clima è freddo; ma trasportato in climi piú caldi smette.

Insomma l'istinto ci presenta i piú singolari fenomeni di rapido adattamento, e di straordinaria tenacità e persistenza negli adattamenti antichi, (quando non sieno dannosi), e cosí ci offre una prova non dubbia dell'azione dei due fattori, l'intellettuale e l'organico, dei quali il primo è causa di variazione, e il secondo è causa di stabilità (Masci).

§ 11. *Ancora dell'intelligenza nell'istinto.* - Per attenuare la meraviglia prodotta specialmente da alcuni istinti, è bene osservare che l'intelligenza in essi manifestata, non è proporzionale all'intelligenza generale propria dell'individuo animale (Masci).

Il bisogno disse Häckel, ci rende inventivi; l'esercizio poi ci fa abili. Cosí avviene dell'attività psichica dell'animale, che, eccitata dalla svariata azione dell'ambiente, dopo tante prove di adattamento, si specializza in un dato ordine, ristrettissimo, di atti, diventando in questi atti particolari pronto, tenace, abilissimo. Ciò non avverrebbe se il suo sviluppo e le sue manifestazioni non avessero un orizzonte cosí ristretto. « Piú è speciale la direzione impressa all'attività psichica, e piú si concentra in essa tutta la potenza di sviluppo e d'esercizio di cui l'intelligenza dell' animale è capace ».[1]

A far scomparire l' enigma di tanta intelligenza apparente, si consideri infine ch'essa è un acquisto di generazioni innumerevoli, di cui ciascuna ha contribuito per una parte infinitamente piccola (Wundt).

[1] Un grado elevatissimo d'intelligenza pare manifestino le api nel dividersi il lavoro della costruzione dell' alveare. Ogni classe di api ha un cómpito speciale, e dell' opera comune tanto complessa, ciascuna ape non compie se non una piccolissima parte, e con sicurezza perfetta, come se ne portasse nella mente il piano totale. Un fatto cosí meraviglioso si spiega, secondo il Masci, con l' intelligenza meccanizzata, che fa riprendere il lavoro a ciascun individuo esattamente dal punto al quale è stato condotto dall' altra. L' intelligenza qui non interviene, se non per quanto è richiesto dalla percezione del punto, al quale l' opera è stata condotta. Inoltre bisogna tener conto dell' effetto della specializzazione dell'intelligenza. È vero che l'intelligenza specializzata deve serbare una certa proporzione con l' intelligenza dell' animale, ma è vero anche che la specializzazione porta la perfezione dell' intelligenza in una direzione determinata molto piú avanti di quello, che essa raggiunge in qualunque altra direzione. L' istinto, in quanto dipende dall'intelligenza, è l'esagerazione massima di questa proprietà dell' abitudine, e poiché è intelligenza meccanizzata, può coesistere con una depressione generale del grado dell'intelligenza non esercitata in nessun' altra direzione.

Lo sviluppo dell'istinto è, sotto un certo rispetto, proporzionale allo sviluppo dell'intelligenza. Piú istinti, scrive Ardigò, piú ragione. Infatti per trovare un qualche sviluppo nella vita dell'istinto, bisogna arrivare alle specie superiori degli anellidi, dei crostacei, e dei molluschi; ed è soltanto negli insetti che la formazione dell'istinto raggiunge un alto grado di complessità e di perfezione.

Ma le proporzioni tra i due ordini di sviluppo, si mantengono entro i limiti che sarebbe assurdo disconoscere. Dove l'intelligenza può fare da sé, e basta a sé stessa, non solo l'istinto non nasce, ma decade e si estingue. E dove non può nulla, regna sovrana l'azione delle leggi fisiche [1] (Masci).

In conclusione, l'istinto, fatto naturale, si spiega con cause naturali, quali la scelta naturale, la variabilità casuale, l'eredità, l'automatismo, l'intelligenza. L'azione di questi fattori è varia; si può dire che ogni istinto, in ogni specie animale, ne partecipa variamente, e per rispetto al luogo, e per rispetto al tempo. Ma la loro azione è sempre efficace, e si va fissando progressivamente nei suoi naturali risultati.

Codesti fattori agiscono analogamente, poniamo, a un dato numero di operai che si riunissero la prima volta in un laboratorio per eseguirvi insieme un lavoro nuovo e complicato, di cui poco fossero esperti, ma di cui si andassero impratichendo a poco a poco, fino a che ciascuno eseguisse opere anche difficili, con la massima celerità ed esattezza.

[1] È celebre il detto di Flourens che *nella scala degli animali, quanto piú cresce l'intelligenza, tanto piú diminuisce l'istinto.* L'uomo ha meno istinti degli altri animali; l'uomo civile e colto, meno del selvaggio, del barbaro, dell'incolto; l'uomo maturo, meno del bambino.

CAPITOLO VII

La volontà.

§ 1. Il ragionamento nel movimento volontario. Impulsività psicologica. — § 2. L' *inibizione* o *arresto* nel movimento volontario. — § 3. Varietà nell' impulsività e nell' inibizione delle rappresentazioni. La *scelta*. — § 4. Che cosa è dunque la volontà. — § 5. Le malattie della volontà. — § 6. Sonnambulismo e ipnosi. La suggestione.

§ 1. *Il ragionamento nel movimento volontario. - Impulsività psicologica.*

a) *Cenno generale.* Abbiamo detto che tra l' eccitazione e la reazione intercede nel movimento volontario un momento essenzialmente psicologico, nel quale l' individuo *ragiona*. E sappiamo già dalla *psicologia* che *ragionare* vuol dire associare delle idee, che sono come mezzi che si coadiuvano a un'*idea-fine*.[1] Questa *idea-fine* è una idealità o un possibile che richiama secondo il rapporto della causalità, la serie dei mezzi ad esso associabili. Nella associazione sta il segreto di ogni ragionamento. (*El. di psic.* Cap. 9°, § 8).

Ora, in questo lavoro mentale sono da segnalarsi due fatti: il fatto dell' impulsività della rappresentazione, e il fatto dell' inibizione, ossia le due forme dinamogenetica e inibitoria dell' attività rappresentativa. (*El. di psic.* Cap. 7°, § 11). « Il corso dei pen-

[1] Vedi il mio *Saggio della naturale unità del pensiero*, ed. Sansoni, Firenze, 1895, pag. 42.

sieri è motivato da una mentalità che inibisce, se dispiacente, ed eccita, se gradita ». (Ardigò).

E per chiarire questa legge importantissima, consideriamo, seguendo Ardigò, la intelligenza nelle sue forme di *pratica*, *scientifica*, e *artistica*.

L'idea di uno scopo pratico da ottenere, che si desideri, o a cui s'inclini l'abitudine, diventando perciò un'idea intensa, dominante, inibisce ogni pensiero estraneo (come una impressione luminosa forte rende poco o nulla sensibili le deboli), e promuove le associazioni di idee ad essa relative.

Cosí l'idea di uno scopo scientifico, o artistico. Nel lavoro scientifico, per tal modo isolato da ogni altro, e promosso nel suo svolgimento, come pure nell'artistico, se esso, procedendo, soddisfa, lo si lascia procedere; se no, per il dinamismo medesimo, lo si rifà e lo si corregge finché soddisfi. E gioverà chiarire la cosa ancor meglio.

Come un oggetto materiale può fare un effetto sul gusto estetico dell'artista, cosí anche una rappresentazione puramente mentale. L'artista, alla fantasia del quale sia sovvenuta una rappresentazione che faccia un effetto sgradito al suo gusto estetico, cerca di liberarsene, come la lingua vuol liberarsi da un cibo disgustoso. E il contrario avviene nel caso inverso. Una rappresentazione esteticamente piacevole si coltiva come si rimescola sulla lingua il cibo che fa piacere.

Avendo l'artista una imagine piacevole, più cose possono darsi. Può l'imagine essere difettosa esteticamente in alcune parti; e il difetto sentito provoca la integrazione conveniente mercé il richiamo di concetti estetici opportuni, posseduti dall'artista in forza

della sua educazione nell'arte. Nel che l'artista fa come il cuoco, il quale, preparato che abbia un cibo, lo assaggia e trovandolo buono, ma un po' insipido, aggiunge un po' di sale.

Può l'imagine essere trovata indistinta qua e là; e ciò provoca la integrazione di essa mediante le parti complementari opportune, in modo analogo al precedente. Nel che l'artista fa come il fotografo, il quale aggiunge coll'opera del pennello i tratti non espressi nell'imagine fotografica.

Può da ultimo la rappresentazione essere trovata piacevole al gusto estetico in parte sí e in parte no; e ciò provoca la sostituzione di parti belle a quelle che non sono tali: il che può condurre ad una riforma anche totale della rappresentazione primitiva, per la ragione che le parti nuovamente trovate possono alla loro volta eccitare un richiamo d'altre piú convenienti, discacciando quelle stesse in grazia delle quali erano state richiamate. E il lavoro mentale può rifarsi piú volte, fino a tanto che ne sia risultata una rappresentazione adeguata alle esigenze del gusto dell'artista, avido della propria soddisfazione estetica. Nel che avviene all'artista come nel processo di perfezionamento di un motore meccanico, che, foggiato da prima in una maniera, per via di successive riforme riesce alla fine di una forma ben diversa dalla iniziale del primo scopritore. Che se alcuno osservasse che il piú delle volte l'artista, per correggere, completare, riformare la sua rappresentazione primitiva, ha bisogno di esprimerla materialmente con un abbozzo fatto in qualche maniera, ciò, anziché contraddire al nostro asserto, lo confermerebbe. L'artista esprime materialmente la sua rappresentazione solo

perché l'abbozzo impressionante il senso lo aiuta a rinforzare e a tener ferma la rappresentazione che nella sua mente non è abbastanza viva e troppo fugace; precisamente come il computista, il quale si aiuta colle cifre scritte sopra un foglio di carta, se non regge a fare il conto mentalmente. (Ardigò).

Nel movimento volontario avviene analogamente. Prima esso è rappresentato come possibile, e quindi, s' è piacevole, come un fine da raggiungere. A questa *idea-fine* si associano, coordinandosi, i mezzi per raggiungerlo, secondo i suggerimenti dell' esperienza che l'individuo possiede. In ordine a questi suggerimenti, i mezzi si possono pensare come varî, e come vario può rappresentarsi il modo di coordinarli. E invece di un movimento se ne possono immaginare due, tre, piú movimenti diversi, coi mezzi rispettivi, avvenendo cosí che questi mezzi si correggano, si temperino, e che muti anche il fine. Indice per cosí dire, di questo movimento psichico è il sentimento, come nel suddetto esempio dell' artista. Le rappresentazioni stimolano o trattengono secondo il loro *tono*. L' atto conseguente è il risultato naturale di questo contrasto tra rappresentazioni impulsive e inibitorie, tra piacere e dolore.

Premesso questo cenno generale, vediamo innanzi tutto che cosa si debba intendere per impulsività della rappresentazione, o impulsività psicologica.

b) *Impulsività*. Abbiamo veduto nella *psicologia*, in piú luoghi, come ogni stato di coscienza implichi un corrispondente movimento fisiologico, piú o meno esteso. (*El. di psic.* Cap. 2° § 30; Cap. 6°; Cap. 7° §§ 1, e 9-11). « Ciò appare manifestamente nello stesso fatto della associazione delle idee, e in quello dei mo-

vimenti, onde si ha la parola, prontissima a formarsi almeno inizialmente ad ogni idea che sovvenga; e in quello dei gesti, degli atteggiamenti dell'occhio e del labbro e di tutto il volto, che tradisce il recondito pensiero; e in quello delle commozioni periferiche e viscerali svariatissime, nelle quali echeggia fisiologicamente l'ideazione mentale; e, per finire, anche in quello delle secrezioni glandulari per la stessa ragione prodotte » (Ardigò).

Pertanto se una rappresentazione ne provoca un'altra, è perché il movimento fisiologico corrispondente alla prima provoca il movimento fisiologico corrispondente alla seconda. E poiché ogni rappresentazione è da considerarsi come la *reduplicazione* della rispettiva sensazione (*El. di psic.* Cap. 6, §§ 1, 2: Cap. 7, § 1), il movimento fisiologico della rappresentazione è il movimento fisiologico della sensazione, rinnovato perché virtualmente persistente. (*El. di psic.* Cap. 6° § 3). [1] O, insomma, la impulsività della rappresentazione e la impulsività *fisiologica* della sensazione. [2]

[1] a) L'impronta della sensazione, per chiamarla così, si può paragonare alla forza appropriatasi dai corpi. La loro costituzione fisica e chimica non è altro che tale forza, fissatasi in essi sotto la forma di detta costituzione, e per ciò divenutavi, come si dice, *latente*. La sensazione è la forza che, trasformatasi, dopo la comunicazione dall'esterno, in latente, divenne la costituzione stabile della coscienza. (Ardigò).

b) La coscienza umana è più complessa della coscienza dei bruti, perché è maggiore in essa la persistenza della sensazione. Sotto questo rapporto la serie degli animali somiglia a quella di una serie di sostanze che vada dalle più molli alle più dure; queste, ricevuta una impronta, la ritengono più durevolmente delle prime.

[2] La continuità nella vita cosciente dell'individuo, si ha per la persistenza della sensazione. E poiché la sensazione attuale o

I centri motori funzionano come sede dell'impulsività stessa, in essi consistendo, in ultima analisi, la dinamogenesi psichica onde si hanno i movimenti:[1] la loro eccitazione provoca un movimento centrifugo. In questo senso la rappresentazione di un atto è il principio dell'atto; imaginare ad esempio un movimento (come quello di chinarsi per cogliere un oggetto) significa incominciare ad attuarlo. L'imagine del movimento si fissa in uno stato particolare (impulsivo, motore) dei centri motori: l'impulsività è in questi, non, propriamente, nell'imagine.

riprodotta mette l'individuo in correlazione coll'ambiente, la sensazione è anche il termine della continuità tra l'individuo e l'ambiente, ossia può la sensazione per se stessa considerarsi come una rappresentazione, salva la nota differenza assoluta tra sensazione e realtà esterna (*El. di psic.* Cap. 2° § 30; e il mio *Saggio della naturale unità del pensiero*).

[1] Secondo il Brown-Séquard i centri inibitori e dinamogenetici esistono in una parte considerevole del sistema nervoso periferico e in quasi tutte le parti del sistema nervoso centrale. La coscienza del volere non è altro che il senso speciale prodotto dal lavoro di questi centri.

E come della impulsività fisiologica, devesi tener conto altresí della sinergia. (*El. di psic.* Cap. VI. § 4 pagg. 81-82).

Gli elementi cellulari dell'organismo sono *ciascuno per tutti e tutti per ciascuno;* la loro solidarietà costituisce la unità dell'animale individuo. È per questa solidarietà organica, o sinergia che ad un fatto di riflessione rispondono intorno, piú o meno estesamente, con ordini diversi o simultanei o successivi, altri moltissimi fatti di riflessione. Somme di energia latenti accumulate da lungo tempo nell'organismo possono esplodere tutte in un istante, o per ondulazioni successive, sotto la influenza di una causa anche minore. Un semplice granello di polvere che entri nell'occhio può risvegliare una serie di movimenti complicatissimi; le lagrime, il dolore, la collera, i movimenti degli arti, e perfino una imponente convulsione.

La sinergia nervosa nell'organismo in parte è stabilita già dalla nascita, in parte invece si viene stabilendo a poco a poco,

L'impulsività appartiene realmente agli organi centrali, come per le funzioni proprie della vita vegetativa, (coi movimenti riflessi e automatici), cosí per le funzioni della vita di relazione, coi movimenti volontari. Che se l'impulsività si attribuisce alla sensazione come tale e non al movimento fisiologico corrispondente, ciò proviene dal fatto che non è conosciuta la funzione fisiologica causatrice, ma solo la sensazione che la segue. E l'errore è analogo a quello di chi, entrato in un ambiente ripieno di gaz irritante, sperimentandone prima l'odore cattivo, e poi accorgendosi che gli occhi gli lagrimano, attribuisse questo effetto delle sue lagrime all'odore cattivo del quale si accorge, e non al gaz che non vede.

Ciò è mirabilmente chiarito dall'osservazione di alcuni fatti del sogno, nel quale, ad esempio, talvolta pare che si voglia volare e che si voli in seguito effettivamente. Questo volo veramente non succede, ma basta associare l'idea di averlo fatto al sentimento di averlo voluto, perché questo sentimento si concepisca siccome efficace e causativo del volo. (Ardigò).

e variamente nei vari individui, coll'esercizio. I bambini per succhiare il latte devono fare una serie di atti, e li sanno fare subito appena nati. Invece la sinergia necessaria per avere l'abilità di suonare il pianoforte, di correre sul velocipede, di parlare, di scrivere, di leggere e cosi via si stabilisce solo in quanto a poco a poco uno va facendo l'esercizio relativo.

E ciò che si dice dell'organismo in generale e quindi delle funzioni puramente fisiologiche, va detto in particolare anche delle funzioni psichiche. Un pensiero attuale è un concerto di pensieri richiedenti la sinergia di molti punti attivi riflessivamente eccitati da un centro che ne è l'occasione.

Il centro determinante la riflessione può avere la sua eccitazione da un senso esterno, da un viscere, da un'altra parte del cervello. (*El. di psic.* Cap. II: § 16-17). (Ardigò).

Scendendo poi ancora piú giú, gli atti di ogni fatta, i volontari compresi, dipendono dalle proprietà del sistema nervoso, [1] e sono dovuti al meccanismo dei movimenti cerebrali. [2]

Questo meccanismo si rivela coscientemente nella totalità della sensazione, ossia nella sensazione ch'è

[1] Il sistema nervoso non essendo che un apparato di perfezionamento, l'effetto d'una differenziazione istologica, indefinitamente progressiva, il risultato secolare d'una divisione di lavoro biologico che ha radici lontanissime, perciò non v'ha nulla nelle sue funzioni, anche le piú elevate, nel genio per esempio, che non sia in relazione colle proprietà elementari del protoplasma.

[2] Il fisiologo Schiff fa del riflesso la causa unica di tutti i movimenti degli animali. Ogni movimento, egli dice, d'un organismo, è necessariamente riflesso, si tratti d'una semplice contrazione muscolare o d'un'azione complessa come quella di tutto il nostro essere dinanzi a un danno da evitarsi; si tratti dei movimenti esterni per i quali manifestiamo i nostri bisogni, il nostro umore, il nostro carattere, o dei movimenti interni dovuti alle reazioni mutue dei nostri elementi nervosi. Negli organismi, come nel resto del mondo, non v'ha che azioni e reazioni; e, naturalmente, le medesime leggi del movimento, le medesime leggi meccaniche, che reggono i corpi celesti dei piú lontani sistemi, come i movimenti del succo nei vegetali, governano del pari il cuore degli atomi delle nostre cellule cerebrali e spinali. Il meccanismo delle rappresentazioni mentali, delle imagini sensitive o motrici, è dunque determinato tanto fatalmente quanto quello della cristallizzazione d'un sale o del flusso e riflusso delle maree. Nessun'altra differenza all'infuori della complessità crescente o decrescente dei fenomeni ».

Si badi però che questa complessità è un fatto, e che non deve per conseguenza trascurarsi nell'apprezzamento dei fenomeni che da essa risultano, e che sono necessariamente tanto superiori quanto piú complessi. Se tutto è regolato, per cosí dire, da leggi meccaniche, che si dicono, per abuso del termine, fatali, tuttavia è ancora possibile il movimento ascendente della natura per il quale abbiamo, come prodotto superiore e dinamico, il pensiero, la volontà. Il semplice, l'elementare, non spiega tutto il complesso, poiché bisogna anche tener conto del *processo* per il quale dal semplice si ebbe il complesso. (*El. di psic.* Cap. III, § 6).

allo stesso tempo rappresentazione e sentimento. L'impulsività della sensazione e l'impulsività del sentimento sono una cosa sola.

Ciò ne dà occasione ad accennare, intanto, alla natura del *desiderio.*

c) Il desiderio non è altro che la rappresentazione effettiva di un atto sperimentato, direttamente o indirettamente, come piacevole, il quale, per conseguenza, tende a rinnovarsi.

In altri termini, il desiderio è la specificazione della tendenza generale al piacere e della avversione al dolore, ossia dell'appetito. Base di questa tendenza, e quindi anche del desiderio, — come del volere — è l'impulsività della sensazione.

§ 2. *L'inibizione o arresto nel movimento volontario.* - Il potere che una rappresentazione ha di arrestare il corso di un'altra rappresentazione, costituisce il fatto psicologico della *inibizione o arresto.* Ed è, come ripetemmo, per l'azione opposta del piacere e del dolore, che un movimento è eccitato o inibito, secondo comporta l'esperienza per la quale l'individuo distingue il danno dall'utile.

Abbiamo detto l'esperienza: possiamo dire l'esercizio, essendo con l'esercizio che l'esperienza si forma.

Come l'esercizio organico mette l'individuo in grado di rallentare o di accelerare la respirazione, di muovere un muscolo piuttosto che un altro, così l'esercizio mentale lo mette in grado di inibire lo svolgimento di un corso di pensieri e di promoverne un altro [1] (*El. di psic.* Cap. VII, § 7, *e*). Qui il fatto è

[1] Il vero e proprio potere d'arresto sta nell'arresto di una tendenza per il suscitarsi cosciente di una tendenza antagonistica.

d'indole psicologica, però è importantissimo osservare che, come l'impulsività psicologica, ha carattere fondamentale fisiologico.

Esistono, pure, nel cervello, centri speciali di arresto, all'azione particolare dei quali è dovuto l'arresto d'un'idea, d'una tendenza. Prova che questi centri esistano sarebbe il fatto che animali privati degli emisferi cerebrali, perdono il potere di arresto (*El. di logica*, Cap. VII, § 3, *del metodo di differenza*), rimanendo capaci dei soli movimenti riflessi e automatici. [1]

L'inibizione può anche essere effetto di uno stato emozionale depressivo. Il sistema nervoso rimanendo depresso, le idee perdono intensità e potere impulsivo. Nel fanciullo, ad esempio, le minaccie possono paralizzare i movimenti dell'ira, per il carattere deprimente della paura prodotta. [2] Il nuovo stato depres-

Però si ha un fatto d'arresto anche quando un atto si arresta per il solo cessare dello stimolo che lo provocava, come quando si cessasse di mangiare perchè sazi. Lo stesso effetto (vero e proprio arresto psicologico) potrebbe essere determinato dall'idea che il saziarsi può far male. Si arrestano lo starnuto, lo sbadiglio, la tosse, un impeto d'ira, una parola che sia per sfuggire e via dicendo.

[1] Accade talvolta di dover ragionare intorno ad un argomento che ha difficoltà a riapparire lucido alla mente. E che facciamo allora? Noi allora impegniamo tutta la nostra attenzione perchè riesca distinta l'idea che deve essere come il caposaldo del discorso; e intorno ad essa andiamo disponendo tutte le altre correlative. Ciò è dovuto all'azione dei centri inibitori e dinamogenetici (*El. di psic.* Cap. VI, § 9).

[2] Un bambino di tre anni e mezzo, scrive Bernardo Perez, comprende all'aria del viso, al tono della voce, che lo si riprende. Allora la sua fronte s'increspa, le sue labbra si raggrinzano convulsivamente, fanno per un momento le boccaccie, gli occhi s'inumidiscono di lagrime; egli è per singhiozzare.

sivo (la paura), acquista il predominio sull'altro (l'ira), che ne rimane perciò indebolito, arrestato.

Nell'inibizione è dunque un nuovo stato psichico che soppianta uno stato precedente, acquistando per sé l'intensità perduta da questo. Se il movimento al quale da prima si tendeva non è compiuto, è perché se n'è compiuto un altro, la tendenza al quale era maggiore; il non avere voluto compiere quello, equivale ad *aver voluto* compierne un altro di natura contraria: il *non volere è*, in fondo, *volere*.

Però la tendenza inibita non è soppressa intieramente: l'arresto non è mai assoluto. La impulsività di una rappresentazione, invece che annullata, è soltanto sviata, trasformata. Chi reprime uno sbadiglio, deve fare un certo sforzo fisiologico che si manifesta anche esteriormente con l'atteggiamento grottesco del volto: questa forza cosí spesa nelle contrazioni dei muscoli antagonistici allo sbadiglio, diventa l'equivalente dello sbadiglio.

Analogamente avviene dell'inibizione psicologica. Un'idea arrestata non cessa di esercitare una qualche azione sul corso del pensiero; lo stato fisiologico che le corrisponde perde quel tanto d'impulsività che corrisponde al sopravanzare dello stato antagonistico, e il residuo si rivela tuttavia ancora, e può perfino riacquistare la forza perduta, determinando l'individuo a compiere l'atto al quale egli aveva da prima rinunziato. Può anche manifestarsi col ritorno alla coscienza di quell'idea, che s'imponga sotto forma di rimorso per non essere stata seguita.

Notevolissima infine è l'importanza psicologica del fatto dell'inibizione: importanza tanto maggiore quanto piú elevato è il grado di evoluzione degli es-

seri. Un animale che perda il potere di arresto (per estirpazione ad es. degli emisferi cerebrali), non è più atto a lottare con frutto per la conservazione e il bene della sua esistenza.

§ 3. *Varietà nell' impulsività e nell' inibizione delle rappresentazioni. La scelta.*

a) *Varietà.* - Un fatto che in astratto è sempre identico a se stesso, in concreto muta continuamente. La sensazione in astratto è sempre sensazione, e implica sempre per il suo prodursi quelle date condizioni generali. In concreto, non si possono trovare due sensazioni anche omogenee che siano identiche l'una all'altra. Le sensazioni, e quindi le rappresentazioni e i sentimenti, mutano di continuo. Muta continuamente la psiche umana per la varietà delle attitudini organiche, e per la natura, il numero, e le combinazioni delle sensazioni.

La psiche dipende dalla natura dei suoi elementi (sensazioni), come le produzioni naturali in un astro dipendono dalle sostanze contenute nella sua massa. Ad esempio, il concetto della esteriorità muta secondo la natura delle sensazioni alle quali s' impronta, potendo improntarsi a quelle cutanee e muscolari, o a quelle dell'olfatto, o d'un altro senso. (*El. di logica,* Cap. II, § 3). « Il pesce che scivola guizzando nell'acqua, non si può fare una idea della resistenza dell'esterno come il cavallo, che pesa fortemente sul terreno calpestato, e lo fa risuonare, battendolo coll' unghia ; la farfalla, che è portata sulle ali soffici dall'aria leggiera, e s'attacca con uncini sottilissimi ed elastici al petalo molle di un fiore, e ne succhia l' umore con una tromba pieghevole, non si può fare una idea delle cose come il leone, che si slancia con

feroce coraggio sulla preda che si difende, e l' afferra vigorosamente cogli unghioni, e ne fa scricchiolare le ossa sotto i denti potentissimi ».

« I sensi sono come dei filtri, che permettono ai fenomeni esterni di entrare nella coscienza, ma non a tutti; ad alcuni sí, ad altri no. Degl' infiniti fenomeni naturali un animale ne sente solo alcuni pochi. Né i medesimi fenomeni tutti gli animali; altri questi, altri quelli, secondo la diversità dei sensi, o dei filtri, onde li possono avere. E, anche se i medesimi fenomeni, non nella stessa misura o dose; poiché i sensi analoghi non hanno le medesime proporzioni di grandezza, e quindi di recettività. E nemmeno nella stessa forma di sensazione; poiché il medesimo fenomeno esterno si atteggia diversamente nella sensazione secondo il piano di struttura del senso sul quale viene a cadere » (Ardigò). (*El. di psic.* Cap. II, § 31 e Cap. III, § 1).

La psiche d' un animale è dunque relativa alla specie, alla costituzione, al *bisogno* di questo, tanto che il supporre l' esistenza di una specie di animali senza la psiche relativa, è come supporla senza le particolarità relative della loro struttura materiale.

Quanto al numero delle sensazioni, essendo relativo alla stessa costituzione organica dell' animale, si comprende che varia rispettivamente la psiche, secondo che il numero è maggiore o minore. La psiche di un animale che manchi di un organo, e quindi delle rispettive sensazioni, non può essere quale la psiche di un altro animale che sia provveduto di quell' organo.

La costituzione particolare di una specie di psiche dipende inoltre dalle combinazioni, che possono formarsi, delle sensazioni elementari. In modo analogo,

coi fili medesimi due telai differenti producono due qualità differenti di stoffa: e la stessa luce e lo stesso acido carbonico sono elaborati in frutti di forma e di sapore dissomiglianti da due piante dissimili. Ma anche le combinazioni delle sensazioni variano in relazione alla struttura organica.

Quello che abbiamo detto delle sensazioni ripetasi delle idee che ne sono la reduplicazione. Varia ne è la natura, e vario l'ordine d'intreccio: varia è la psiche: varia l'azione che le idee esercitano nel duplice rispetto dinamogenetico e inibitorio.

Cosí si spiega come la medesima idea funzioni diversamente in due individui; ciò dipende dall'insieme delle condizioni psico-organiche nelle quali quella medesima idea s'incontra. Conoscendo la natura di quell'idea e quelle condizioni, potremmo prevedere l'azione sua nell'individuo, ossia il modo come l'individuo *ragionerà*, e gli atti che ne seguiranno. Potremmo insomma prevedere il momento che nel magistero del volere è definitivo: *la scelta.*

b) *La scelta.* Nel meccanismo dei movimenti cerebrali le rappresentazioni si manifestano alla coscienza nella doppia forma della loro attività psico-fisiologica. Come conseguenza ordinaria si ha uno stato più o meno lungo di esitazione, costituito dal conflitto in cui si trovano le rappresentazioni per la legge della dinamogenesi e dell' inibizione. Il conflitto tende a risolversi, e si risolve col prevalere definitivo dell'impulsività d' una rappresentazione, o d' un gruppo di rappresentazioni. L'atto che ne consegue è quello la rappresentazione del quale ha acquistato, per associazione, maggiore impulsività in paragone delle altre rappresentazioni. Quell'atto rappresenta *la scelta.*

La scelta informa la condotta, e ci scopre l'indole morale dell'individuo, esistendo naturalmente tra i suoi atti e le sue disposizioni psicologiche e morali, un intimo rapporto di conformità.

Solo quelle date rappresentazioni hanno in un dato individuo potere impulsivo all'atto, mentre non l'hanno in un altro individuo. Un cleptomane ad es. dalla rappresentazione d'un oggetto appartenente ad altri è spinto, spesso inesorabilmente, a impossessarsene. In una persona normale e bene educata, la stessa rappresentazione non ha alcuna potenza; si può anzi soggiungere che neppure si manifesta con essa la tendenza al furto. Che se questa per avventura si manifestasse, è subito inibita da tendenze superiori, razionali, che s'innestano nei principî della onestà. L'*idea-fine* prevalente nell'individuo normale ed onesto è di non violare questi principî, e ad essa si coordinano razionalmente i mezzi opportuni per non violarli. Egli può ragionare e ragiona saggiamente, cosí che la tendenza inferiore è subordinata alla tendenza superiore della onestà. Il cleptomane è assolutamente in balìa della sua natura morbosa.

Vario è dunque il modo come gli individui reagiscono a una tendenza, secondo che è varia la loro natura e disposizione etica. E questo non è che un caso della varietà universale.

Come i metalli percossi danno un suono diverso secondo il diverso timbro, cosí un uomo onesto respinge una turpe proposta, e il disonesto l'accetta. Uno stesso corpo chimico sottoposto all'azione di diverse sostanze, reagisce diversamente; cosí reagisce diversamente uno stesso individuo a diverse rappresentazioni. — E come in chimica i corpi si combi-

nano relativamente alle loro affinità, cosí la coordinazione dei mezzi a un fine, e la natura di quelli e di questo, variano negli individui secondo quella certa analogia che esiste tra un dato ordine di atti e la natura degli individui, psicologica-morale. Non solo, ma nello stesso individuo, dato il medesimo stimolo, la scelta può variare conforme alla disposizione sua del momento. — Insomma la scelta è relativa all'individuo, come ogni fatto psicologico, la sensazione ad esempio, e il sentimento.

E l'idea preponderante, da cui la scelta dipende, non è un elemento accidentale ma essenziale dell'Io, nella scelta riflettendosi anche profonde relazioni etiche individuali. Alla scelta concorre tutto l'Io quale è costituito nel momento in cui la scelta avviene: l'atto è il prodotto non d'una determinazione parziale ma d'una determinazione totale.

L'Io muta, e mutano quindi gli atti. Questi talvolta non corrispondono al tenore generale della condotta, ma finché persistono gli elementi essenziali, caratteristici dell'io, gli atti vi si mantengono conformi, e il tenore generale della condotta è conservato. Se gli atti sono anormali, anormale deve essere pure lo stato psicologico corrispondente, del soggetto operante.

Basterebbe, a persuadersene, studiare il soggetto medesimo: vi si troverebbe confermata la costanza delle leggi che governano la psiche anche nel riguardo della condotta: costanza non inferiore a quella della gravitazione nel movimento proprio del sistema solare.

Delle rappresentazioni, scrive Ardigò, avviene lo stesso che di tutte le cose che sono naturalmente impulsive: vale a dire che l'effetto è piú o meno forte,

o positivo o negativo, secondo le circostanze. Nel sogno ad esempio, ci sentiamo talora impotenti a muovere le membra e a fuggire correndo da uno che ci insegua, e ciò proviene dall'atonia del sistema onde l'atto del fuggire dipende. Che se nel sogno stesso una rappresentazione si fa tanto viva da bastare a un movimento, poniamo a quello del braccio, ci ridestiamo tutti.

Nonostante però questa naturale relatività dell'attività dinamogenetica e inibitoria delle rappresentazioni, possiamo stabilire quali idee siano per propria natura più o meno impulsive.

La massima impulsività è propria delle idee fisse, la cui attuazione è cosí rapida da somigliare a un riflesso, onde si dicono irresistibili. Se ne hanno esempi nelle emozioni morbose per le quali un atto in sé ridicolo sia compiuto in seguito all'ossessione, a cosí esprimerci, d'un'idea che non si può vincere quantunque la si riconosca inadeguata e assurda.

Impulsività minore hanno invece per se stesse le idee astratte: ma si deve considerare che le idee astratte si fissano in particolari stati di coscienza che sono poi i veri fattori della determinazione volontaria. Quante idee ad es. veramente impulsive, e concrete, si possono celare dietro il sentimento del dovere e il sentimento religioso!

Si spiega cosí anche come idee astratte che per se medesime appaiono fredde, possano avere una straordinaria efficacia. Dietro loro è accumulata una grande forza, dovuta specialmente all'abitudine, e alle particolari considerazioni che quelle idee sogliono provocare.

Un'impulsività ordinariamente moderata hanno le idee costitutive d'un vero e proprio atto volontario,

tanto piú moderata quanto è piú lungo il periodo della esitazione.

Ma un'idea per essere normalmente impulsiva in un atto del volere, deve essere matura, o, per usare un termine piú scientifico, deve essere *organizzata* nella psiche, come meglio vedremo piú oltre. Altrimenti si avrà lo spettacolo doloroso di chi conosce il bene senza praticarlo, di chi riconosce l'assurdità d'una credenza senza potere disfarsene, di chi condanna una passione senza sacrificarla. Se questo stato di coscienza non è patologico, è certo tuttavia che non corrisponde al convincimento che anima un'idea bene organizzata. [1]

[1] Ardigò parla nella « *Scienza dell'educazione* » delle *idee forti*, delle quali pone a causa prima e principale la sensazione attuale.

Il piacere onde è sentito attualmente un pezzo musicale, è assai piú vivo che quello onde è semplicemente ricordato. Sicché avviene che uno, che vuole goderlo meglio nel ricordarlo, si sforza di riprodurne la sensazione attuale cantandolo o zufolando. La bellezza di un capolavoro artistico è sentita assai piú vivamente avendo sott'occhio lo stesso capolavoro, che rifacendoselo colla immaginazione. Una figura geometrica, che si ha davanti segnata sopra una carta, serve assai meglio per notarne le proprietà che non quando soltanto si costruisca mentalmente. La sensazione attuale è dunque un pensiero (in senso generale) piú vivo che quello ricorrente, ricordandola.

In una persona che abbia sperimentato coi propri sensi una data cosa, un dato fatto, l'idea della cosa e quella del fatto ricorrono nella memoria piú fortemente, che in un'altra che sia venuta a compiere la stessa cosa o lo stesso fatto per mero lavoro mentale. Qui si ha, per cosí dire, l'eco di una voce fioca; là, l'eco di una voce fortissima.

Anzi la sensazione attuale è cosí atta a produrre idee forti, che con essa si determina la fisionomia morale degli individui e della società. L'idea della religiosità è fortificata dal frequente assistere a cerimonie religiose. I monumenti delle vittorie riportate, e tutti i segni della potenza militare, le divise dei soldati,

§ 4. *Che cosa è dunque la volontà.* - Escludiamo innanzi tutto che la volontà sia una *facoltà*, un *quid* semplice che agisca per propria virtú, - per le ragioni esposte circa il concetto di « facoltà » nella *Psicologia* (Cap. III, § 5). Come non è la *vita* che faccia vivere, ma il concetto di *vita*, astratto, si esaurisce nei fenomeni biologici concreti, cosí non è la volontà che faccia volere, ma il concetto di volontà, astratto, si esaurisce nei singoli atti concreti di volere. L'ipotesi

le grandi riviste, le commemorazioni solenni, le chiamate frequenti dei soldati vecchi e nuovi, che toccano si può dire ogni famiglia, e via dicendo, tengono vivo in tutti il sentimento geloso della gloria di vincere in guerra.

Le istituzioni, le pratiche, le persone, relative alla magistratura, ognora sotto gli occhi di tutti, mantengono vivo il sentimento della giustizia pubblica.

Le idee del bene, del male, e in genere le idee del tempo, sono l'effetto della suggestione continua portata dai segni sensibili di ciò che tutti continuamente pensano e ritengono. (*El. di logica,* Cap. II, § 7).

Il naturalista, il fisico, il chimico, l'astronomo pensano abitualmente alle cose del loro studio per la sensazione continua degli oggetti relativi ad esso. E così per analoga ragione i cultori di ogni genere di disciplina, di arte, di industria.

Le istituzioni speciali, come ad esempio quelle per formare dei religiosi, riescono nel loro intento di creare i tipi morali voluti col circondare le persone ammessevi di cose e di fatti, che facciano un'impressione continua sopra di loro, allontanando in pari tempo tutto ciò che potesse fare una impressione discordante. Onde anche è dottrina morale comunissima che, per assicurarsi di non peccare bisogna fuggire le occasioni, ossia quegli incontri di cose e di fatti che, facendo una impressione forte sui sensi, possono momentaneamente indurre una serie di pensieri dissonanti dagli abituali.

Naturalmente, se nel corso associativo dei pensieri uno ne sorga che prevalga quantitativamente, la prevalenza medesima si fa poi sentire nella direzione ulteriore delle associazioni; come nel cielo la prevalenza della massa di un astro si fa sentire nei movimenti dei vicini minori. Perché poi è una cosa analoga a questa il fatto del bambino che, mostratogli un grappolo d'uva, cessa dalle

delle *facoltà* non spiega né l'impulsività né l'inibizione, che rimarrebbero due fatti misteriosi, come è misterioso il concetto di facoltà.[1]

Il mistero scompare se li sottoponiamo ai suesposti criterî e dati della psicologia sperimentale. Questa c' insegna che l' impulsività e l'inibizione sono due fatti fondamentalmente fisiologici dovuti alla esistenza e all'azione di speciali centri nervosi: il conflitto delle rappresentazioni e la scelta ricevono cosí una spiegazione positiva. Ne risulta che la volontà non si può concepire se non come la somma di questi stati psicofisiologici che concorrono a determinare l'atto, come una somma, per cosí dire, di voleri minimi, di atomi di volontà (Ardigò), analogamente a ogni altro fatto della psiche: sensazione, sentimento, rappresentazione, coscienza, memoria.[2]

Il numero di questi minimi è ora maggiore ora minore, ma è sempre un numero stragrande; come è stragrande quello degli atomi anche in un minuzzolo sensibile di materia. — E la volontà, continua Ardigò,

smanie e dal pianto, e si acquieta e sorride, e si volge a pigliarlo. (Ardigò).

[1] Possiamo classificare i varî ordini di fatti psichici in *facoltà*, e distinguere cosí le facoltà del sentire, del ricordare, del volere; ma dobbiamo avvertire che queste *facoltà* sono puramente degli *schemi astratti*, in cui inquadriamo piú fenomeni aventi dei caratteri comuni. Onde dopo aver stabilito cosí delle varie categorie di fatti psichici, questi si saranno classificati, ma non spiegati.

[2] I centri nervosi psichici sono adunque gli organi del volere, ed è per la loro azione che questo fatto psichico si spiega. La difficoltà che comunemente s' incontra a concepire la volontà in questo modo, distinguendone cioè gli organi e considerandola come loro funzione, deriva dall' impossibilità in cui siamo di vedere i movimenti degli organi cerebrali, ai quali conseguono i diversi sentimenti del volere. Avverrebbe lo stesso per le sensazioni tattili delle dita della mano, che attribuiremmo tutte al medesimo

s'ingrandisce lentamente per sovrapposizione di volere a volere, analogamente all'ingrandirsi della pianta, per sovrapposizione di cellula a cellula.

Ognuno può, volendo, farsi un'idea della cosa ripensando al tempo e agli sforzi che gli costò un proposito, che al presente non gli manchi mai e gli basti ad uno scopo; e che, prima di essersi preparato colla ginnastica necessaria, gli veniva meno e gli era insufficiente all'effetto. E riflettendo come, ogni qualvolta occorra di prendere una forte risoluzione, convenga suscitare e farvi concorrere una sufficiente quantità di idee impellenti, e quindi di voleri corrispondenti; e la risoluzione stessa ondeggi, come il turbine delle idee a cui corrisponde.

Se i voleri minimi accumulati non si distinguono l'uno dall'altro, e si prendono come uno solo, non ne viene che non siano molti. Si cade nell'errore dell'unità assoluta del volere appunto perché quei voleri minimi non si distinguono l'uno dall'altro, e si conoscono solo per un genere unico. A quel modo che si

organo se non avessimo una cognizione chiara e sicura di ciascun dito. Nelle dita minori dei piedi, che ci sono meno familiari di quelle delle mani, le diverse sensazioni sono già meno distinte; e siamo costretti, per accertarci che il dito toccato è l'uno piuttosto che l'altro, di portarvi la mano.

Pungendo un dito si sente dolore: la sensazione dolorosa non si avrebbe senza la puntura che eccitasse l'organo. Cosí si ha la sensazione del volere in seguito alla eccitazione dell'organo relativo; colla differenza che il dito lo si conosce e quindi lo si distingue dalla sensazione della puntura per esso avvenuta, avendo noi avuto il mezzo di procurarci l'idea speciale del dito; mentre l'organo del volere non lo conosciamo, non rivelandosi a noi per altri sensi fuori di quello determinato dal suo funzionamento; onde viene che questo senso non possiamo percepirlo in un dato organo come facciamo nel dito per la puntura di esso. (Ardigò).

erra quando si dice il senso interno, mentre i sensi interni sono moltissimi; e quando si dice la coscienza; mentre ogni atto psichico è essenzialmente fornito di consapevolezza, e quella che diciamo *coscienza* non è che la somma di tante consapevolezze minime. Precisamente come il peso di un sacco di miglio, che si assume come uno solo, ma è niente altro che la somma dei pesi particolari di ogni granello del miglio che riempie il sacco.

Il principio che la volontà è una somma, non è che un'applicazione particolare delle persistenze fisiologiche-psichiche, delle fissazioni e immagazzinamento loro nell'organismo e nella psiche; e del persistere pure e fissarsi delle corrispondenze verificatesi tra gli apparati impellenti delle rappresentazioni, e i motivi, dei voleri corrispondenti. Tanto sono effettivi questi sistemi di persistenze impulsive-motrici, che si trovano poi impressi e palesi incancellabilmente fino alla periferia del corpo, nei tratti del volto, nel moto delle labbra, degli occhi, delle sopracciglia, nella posa del corpo e delle membra, nello stesso accento della parola. Impossibile del pari che uno voglia in un dato modo, pel quale non abbia formata la volontà, come impossibile che abbia, se non si sono cosí fermati, i tratti caratteristici suddetti, rivelatori di una disposizione interna, invisibile sí ma reale.

La persistenza aumenta, e diventa piú manifesta con l'abitudine, ossia con l'esercizio.

La massa e la destrezza muscolare dell'atleta si sviluppano cogli esercizi atletici. E la forza dell'atleta non è che quella che si è in esso per tal modo sviluppata. L'abilità del cantante è la fissazione lenta e graduale delle rappresentazioni foniche un po' alla volta

imparate, e dei relativi adattamenti degli organi vocali. E di questa abilità il cantante ne ha tanta quanta se n'è cosí procurata, e niente di piú.

Cosí la forza del volere. Si acquista con l'esercizio; con l'esercizio simultaneo di pensare e di volere; ed è, in un uomo, in un dato momento, quel tanto che è giunto, per l'esercizio medesimo, ad acquistare; non un millesimo di piú (Ardigò).

Si comprende che l'evoluzione della volontà è, per conseguenza, parallela all'evoluzione dell'intelligenza, come allo sviluppo della massa muscolare è, almeno entro certi limiti, parallelo il grado della robustezza.

Ciò posto, crediamo di poter dare della volontà la definizione seguente: *È la somma di quegli stati di coscienza che, nel doppio aspetto fisico-psichico della propria attività* (*dinamogenetica e inibitoria*), *determinano l'individuo a un atto, rappresentato prima come fine.*

Concepita cosí la volontà non può essere localizzata in zone determinate del cervello se non in quanto fossero localizzabili gli stati di coscienza che la costituiscono. Per sé, essendo un'astrazione, non si localizza, come non si localizzano per sé le altre elevate manifestazioni psichiche che designamo coi nomi d'istinti, d'intelligenza, di pensiero, di sentimento, di passione, che sono tutte funzioni d'insieme. [1]

[1] « Una massa di protoplasma, come un'ameba, sebbene grandemente suscettiva alle azioni esterne, *ha una volontà propria;* essa eseguisce movimenti che non si possono spiegare riferendoli ai mutamenti attuali del mezzo ambiente. Un'idea ha parimente una volontà sua propria; e vedendo che tutte le cellule costituenti... sono simili, non abbiamo ragione di credere che la volontà abbia sede in una cellula piuttosto che in un'altra; ma siamo indotti a dedurre che il protoplasma di ciascuna cellula... sia automatico,

Il periodo di esitazione tra la rappresentazione dell'atto pensato come fine, o tra l'eccitazione, e il suo compimento, si chiama *deliberazione: motivi* si dicono le rappresentazioni che in questo periodo di tempo entrano fra loro in conflitto: *determinazione* o *scelta* dicesi la risoluzione del conflitto stesso per il definitivo prevalere di un' *idea-fine;* l'atto che ne consegue costituisce la *esecuzione.* Complessivamente un atto di volere dicesi *volizione.*

Ed ora è manifesto come la volontà si distingua dal desiderio e dall'appetito.

Il desiderio, lo ripetiamo, è la tendenza al compimento di un atto che si sa per esperienza produrre piacere (*ignoti nulla cupido*), ma non è per se stesso l'effettuazione dell'atto stesso. Ed è tanto piú ardente quanto è piú viva la impressionabilità.

La volontà, per contrario, implicando l'attuazione, è una integrazione del desiderio, come questo è un' integrazione, una specificazione, dell'appetito: e sta in proporzione della rettitudine della ragione, e in ragione inversa della impressionabilità. È inoltre assai superiore al desiderio anche perché, mediante il ragionamento, un desiderio può essere sacrificato a un' idealità superiore.

essendo la volontà dell' individuo la risultante delle volontà coordinate delle cellule che lo compongono » (Foster).

Il funzionamento volontario nell' uomo risiede negli organi cerebrali. Ma in quali di questi particolarmente, ossia in quali dei suoi elementi e in quanti di essi, la scienza non ha detto ancora, e per ora ci fa soltanto ritenere che un atto volontario debba essere determinato da un concerto di elementi cerebrali, i quali poi non siano sempre i medesimi per ogni atto volontario, come un' armonia del pianoforte è data da un concerto delle sue corde, e non dalle medesime per ogni armonia.

Appetito, desiderio, volontà, sono quindi coordinati gerarchicamente. Il bambino appetisce prima, poi desidera, e da ultimo vuole quando, osservando la inesattezza dei suoi movimenti (da lui compiuti da prima per imitazione) li corregge, li modifica, mediante uno sforzo volontario.

Concludendo, il fenomeno del volere è molto complesso, 1° dal lato fisiologico, perché è il risultato di tutta l'organizzazione nervosa; 2° dal lato psicologico, perché comprende tutto l'Io di un dato momento.

Si può dire che « la volontà è la forza dell'ordine il più elevato che la natura abbia prodotto, l'ultima efflorescenza di tutte le sue opere meravigliose ». (Maudsley).

§ 5. *Le malattie della volontà.* - (Ribot).[1] Come coordinazione di tendenze, delle quali le inferiori sono subordinate alle superiori, la volontà deve studiarsi non dall'alto ma dal basso: l'appetito e il desiderio concorrono infatti a costituirla. La volontà si potrebbe paragonare a quella pietra che in architettura si chiama la *chiave di volta.* A questa pietra la volta deve, più che la sua solidità, la sua esistenza; ma questa pietra

[1] A comprendere intieramente un fenomeno, è assai utile studiarne le deviazioni. — Si deve allo studio di casi patologici se si scopersero alcune modalità di funzionamento fisiologico. Ad esempio una lesione del cranio diede agio al Mosso di osservare che durante il sonno diminuisce l'afflusso di sangue al cervello. L'asportazione della milza provò che essa non è l'organo unico, essenziale, della sanguificazione.

Anche la teoria delle localizzazioni cerebrali si fondò sull'esame di alcuni casi clinici.

Che poi non basti limitare il proprio studio agli stati normali, risulta anche dal non esservi una divisione netta, ma passaggio insensibile, tra stato normale e anormale.

non trae il suo potere che dalle altre che la sostengono e la rinchiudono, come essa, alla sua volta, le comprime e tien ferme.

Ciò è dimostrato anche dai casi morbosi di dissoluzione del volere, in cui è seguito un processo regressivo, procedendosi, nella dissoluzione, dal piú volontario e dal piú complesso al meno volontario e piú semplice, fino all'automatismo, – analogamente ad altri fenomeni patologici come nei disordini della motilità che succedono all'abuso dell'alcool, [1] e nelle amnesie (*El. di psic.* Cap. VI, § 10).

Per lo stesso abuso dell'alcool le tendenze superiori, razionali, perdono impulsività, prevalendo le tendenze inferiori: e si spiega cosí come cessi in casi di ubbriachezza il freno morale, e acquistino in quella vece maggiore potenza gl'impulsi brutali.

Ma dei fenomeni morbosi della volontà è bene dare un breve saggio.

Lo stato patologico della volontà può innanzi tutto consistere in un DIFETTO D'IMPULSIVITÀ.

Vi sono dei casi in cui l'uomo è irresoluto. Ciò può dipendere dall'essere le eccitazioni deboli ed effimere: qualche volta può dipendere da troppa ric-

[1] Le mani sono le prime ad essere affette dal tremito, poi le braccia, le gambe, la lingua, e le labbra.

Crescendo, il tremito si complica con un altro disordine piú grave, l'indebolimento muscolare, che affetta da prima le membra superiori. Le dita perdono destrezza, diventano inabili: la mano chiude male gli oggetti e li lascia sfuggire. Poi questa debolezza guadagna l'avambraccio e il braccio, che diventano quasi assolutamente inservibili: il malato giunge a non poter piú mangiare da solo. Piú tardi questi fenomeni si estendono alle membra inferiori: lo stare in piedi diventa difficile; il camminare è incerto, titubante. E intanto i disordini funzionali crescono, fino a obbligare il paralitico a guardare il letto (Fournier).

chezza di idee, cosicché paragonando i motivi, facendo il calcolo delle conseguenze, si costituisca uno stato cerebrale estremamente complesso, in cui le tendenze s'impediscano a vicenda.[1]

L'*abulía* è un indebolimento del volere. L'individuo vorrebbe, ma sente di non sapere eseguire la propria volontà; riconosce il suo volere (iniziale) impotente, e non cessa di volere. Sente di dover fare, e di non poter fare; quando dovrebbe agire le forze lo abbandonano. Gli sembra quasi che un'altra persona si sia impadronita della sua volontà. È un torpore intellettuale in cui non si cessa di desiderare, ma si cessa di poter agire. Si vede l'opportunità, e anche la necessità, ma inutilmente. Si vorrebbe scrivere, e la penna, quasi direi, non vuol scorrere, per difetto di volontà. Si vuol moversi, e le gambe, quasi direi, non vogliono moversi; si è quasi prigionieri di se stessi.

In questi casi si potrà trattare d'un indebolimento dei centri motori; ma poiché l'intelligenza pare intatta, si può ritenere che si tratti d'un indebolimento delle eccitazioni che i centri ricevono. L'intensità dell'impulso ad agire non è che un'illusione.

In altri casi la impulsività non è estinta, ma invece che delle cause positive d'inazione si hanno cause negative. Un esempio ci viene offerto dalla *agorafobia.*[2]

[1] In ogni caso però la vera causa dell'irresolutezza sta nel carattere. Una formazione stabile, fissa, esclude l'irresolutezza. Nella irresolutezza il *maximum* d'efficacia l'hanno le circostanze esterne: il *minimum*, il carattere individuale: ciò si riduce a *lasciar fare.*

[2] Un caso osservato da Westphal può servire di tipo. — Un viaggiatore robusto, perfettamente sano di spirito e che non pre-

Qui si tratta d'un indebolimento di reazione individuale, probabilmente per una paralisi passeggera dei centri motori.

Affini a queste anormalità sono anche le esitazioni sistematiche della volontà, per la *follia del dubbio*, per quella ruminazione psicologica onde deriva l'impotenza ad arrivare a un risultato definitivo. L'esitazione incomincia nell'ordine intellettuale, e il malato si fa interrogazioni senza fine.[1] Questa perplessità morbosa dell'intelligenza si traduce negli atti. Il malato non osa più far nulla senza precauzioni infinite. Ad esempio, dopo scritta una lettera, legge e rilegge per paura d'aver tralasciato qualche parola, o d'aver fatto errori di ortografia. Chiuso in stanza, verifica più volte la serratura, e la presenza della chiave. O, in condizioni più gravi, non osa più toccare oggetti per se stessi innocui, vivendo in continua apprensione, e magari in un costante mutismo.

L'indebolimento della volontà può dipendere anche da ECCESSO DI IMPULSIVITÀ. Gli impulsi d'ordine in-

sentava alcun disordine nella motilità, alla vista di un palazzo o di uno spazio anche poco esteso, era colto da un sentimento di angoscia. Se egli doveva attraversare una delle vaste piazze di Berlino, avea il sentimento che questa distanza era di più miglia e che mai egli potrebbe raggiungere l'altra estremità. L'angoscia diminuiva o spariva s'egli girava la piazza lungo le case, s'egli era accompagnato, o anche semplicemente se s'appoggiava ad un bastone.

[1] Riporto un esempio da Legrand du Saulle: « Una donna molto intelligente non può uscire in istrada senza domandarsi: Cadrà dalla finestra qualcuno ai miei piedi? Sarà un uomo o una donna? Questa persona si ferirà o ucciderà? Se si ferisce, sarà alla testa o alle gambe? Vi sarà del sangue sul marciapiede? Se essa si uccide, che farò io? Dovrò io chiamare dei soccorsi, o fuggire, o recitare una preghiera? Sarò accusata d'essere la causa del fatto? La mia innocenza sarà riconosciuta? ».

feriore guadagnano tuttociò che perdono gli impulsi d'ordine superiore.

Non v'ha forse esempio che provi meglio come la volontà, in senso esatto (attività ragionevole), sia il coronamento, l'ultimo termine d'una evoluzione, il risultato d'un gran numero di tendenze disciplinate secondo un ordine gerarchico, – come infine la volontà sia la specie più perfetta del genere che si chiama *attività*.

Distinguiamo da prima i casi in cui si ha piuttosto assenza che indebolimento di volontà. L'impulso può essere improvviso, seguito dall'esecuzione immediata. Il cervello (centro moderatore) ha perduto il suo potere sui riflessi. Se ne trovano molti esempi in soggetti isterici ed epilettici.[1]

In altri casi il malato ha piena coscienza della sua condizione; sente di non essere padrone di se stesso, ma, dominato da una forza inferiore, è spinto invincibilmente a commettere atti che riprova, e dai quali pur cerca egli stesso di salvaguardarsi.

Entrano nella stessa categoria impulsi irresistibili a rubare, a incendiare, a distruggersi per eccessi alcoolici, da cui anche persone onestissime possono non andare esenti. Se in queste quegli impulsi morbosi non hanno effetto, è perché forze contrarie, l'abitudine generale dello spirito, li soffocano.[2]

[1] Una donna, seduta sulla panca d'un giardino, in uno stato insolito di ingiustificata tristezza, si alza di scatto, e si getta in un fosso pieno d'acqua, come per annegarsi. Ritornata a perfetta lucidità, dichiara, dopo alcuni giorni, di non avere alcuna coscienza di aver voluto suicidarsi, né alcun ricordo del tentativo da lei compiuto.

[2] Alcune volte tali impulsi possono risolversi in atti bizzarri, come sarebbero distruggere senza motivo un oggetto inanimato,

Certe idee fisse, di natura futile o irragionevole, s'impongono allo spirito che, pur giudicandole assurde, non può impedire che si traducano in atti. Un consimile indebolimento della volontà è prodotto anche, dopo un primo periodo di sovreccitazione, dall'ubriachezza, come accennammo piú sopra. Analogamente è indebolita l'attuazione volontaria.

Riassumendo, le anomalie indicate fino a qui si riducono a due grandi gruppi: l'impulsività manca e non si produce alcuna tendenza ad agire (abulia), – o l'impulsività è troppo rapida o troppo intensa, cosí da impedire la scelta.

Un altro tipo di malattia del volere consiste nel *non potersi costituire della volontà*, o nel *costituirsi in una forma vacillante, instabile, e senza efficacia*. Il miglior esempio se ne ha nel carattere isterico.[1]

Per ultimo, accenneremo all'annientamento del volere, in cui non vi è piú possibilità di scelta seguita da un atto. Ciò avviene ad es. nell'estasi.

stracciare una veste, guastare un bel quadro. Altre volte passano inavvertiti, o non hanno a confidente fuorché la coscienza che li prova.

[1] Uno dei primi tratti del carattere isterico è la mobilità. Le donne isteriche passano da un giorno, da un'ora, da un minuto all'altro, con una incredibile rapidità, dalla gioia alla tristezza, dal riso al pianto. Versatili, fantastiche, capricciose, esse parlano in certi momenti con una loquacità mirabile, mentre in altri momenti sono tristi e taciturne, e, come serrate alla gola, danno in singhiozzi, e vanno a nascondere le loro lagrime nella solitudine, da loro richiesta e ricercata, e altre volte per contrario ridono smoderatamente, senza serio motivo. Si comportano, scrive il Richet, come i fanciulli, che si fanno ridere a scatti quando hanno ancora sulle guancie le lagrime che hanno appena versate. Il loro carattere muta come le vedute d'un caleidoscopio, ciò che ha potuto far dire a Sydenham che ciò che v'ha di piú costante in esse è la loro incostanza.

In alcuni casi l'estasi[1] riproduce con movimenti appropriati la Natività, la Passione, o altri drammi religiosi, per effetto dell'intensità dell'imagine dominante. In altri casi l'estatico è in perfetto riposo. Ma è sempre un'unica rappresentazione che assorbe tutta l'attività; l'estensivo si trasforma nell'intensivo: è uno stato d'eretismo intellettuale in cui l'intelligenza dell'individuo dà il suo maximum.

E non vi può essere scelta perché, in quello stato di assoluto monoideismo, in cui una sola idea prevale, e quindi un solo ordine di associazione mentale, nulla

Esse non sanno, non possono, non vogliono volere. La loro volontà è sempre instabile, vacillante, come le loro affezioni; mobile come la banderuola sui nostri tetti.

Talvolta sono dominate da un'idea fissa. L'una si rifiuta di mangiare, un'altra di parlare, un'altra di vedere, perché pretendono che il lavoro della digestione, l'esercizio della voce o della visione producano dolore. E questa, come sappiamo, non è esaltazione di volontà, ma assenza, come anche nella così detta «*paralisi psichica*» o «ideale», per cui l'isterica resta coricata delle settimane, dei mesi, e anche degli anni, credendosi incapace di star su o di camminare. Una violenta impressione morale, o semplicemente l'influenza d'una persona autorevole o che guadagni la sua confidenza (medico, amante, prete), produce la guarigione.

[1] La maggior parte degli estatici raggiungono questo stato naturalmente, per un effetto della loro costituzione. Altri secondano la natura con processi artificiali. La letteratura religiosa e filosofica dell'Oriente, e in particolare dell'India, abbonda di documenti da cui s'è potuto estrarre una specie di manuale operatorio per giungere all'estasi:

Tenersi immobile, riguardare fissamente il cielo, o un oggetto luminoso, o la punta del naso, e ripetere continuamente il monosillabo Oum (Brahm), rappresentandosi l'Essere supremo, rallentare il respiro, non occuparsi né di tempo, né di luogo: tali sono i mezzi che fanno somigliare l'estatico alla luce tranquilla d'una lampada posta in sito ove non spiri soffio di vento. L'individuo è *fuori di sé* (estasi).

Gli estatici sono da distinguersi in santi e in demoniaci, secondo il genio che li invade.

vi è da scegliere. Sarebbe come voler fare un'elezione senza elettori e senza candidati.[1]

[1] Anche nel sogno v'è monoideismo, predominio assoluto di un'idea, la quale diventa come il centro unico dell'organizzarsi delle imagini, il solo motivo dell'orientarsi del pensiero. In altri termini, si stabiliscono nella mente del sognante soltanto quelle associazioni che convergono nell'idea prevalente. La disposizione psichica propria a quell'idea si conserva, persiste; ed è per questo che ad es. la madre intende dormendo il vagito del suo bimbo, che il mugnaio si desta quando cessa il solito rumore del mulino, che chi deve alzarsi da letto a un'ora prefissa, si desta a quell'ora anche se non v'è abituato. Analogamente chi sogna ed è interpellato su cose che hanno attinenza col sogno, risponde.

Nel sogno la realizzazione delle imagini è facile e spontanea, mancando il confronto sperimentale, che, per contrario, nella veglia, c'impedisce di dare alle imagini realtà obbiettiva. (*El. di psicologia,* Cap. IV, § 2, pag. 56). Nel sogno pare un fatto ciò che nella veglia è un paragone. Non si spiegherebbe altrimenti come nel sogno possa recare tanto diletto o tanta pena un'imagine puramente fittizia e il piú delle volte stranissima.

Tuttociò pare abbia la sua ragione nel funzionamento parziale dei centri nervosi: si potrebbe dire che alcuni centri dormano, mentre altri sono desti. (Maudsley).

Ai sogni il volgo attribuisce virtú profetica, e ciò perché si osservò che si verificarono cose che nel sogno s'erano presentite, divinate. L'argomento non può qui essere trattato a fondo; mi limiterò a un'osservazione importante.

Sappiamo che i nostri stati psichici dipendono in gran parte da stati organici: psiche e corpo non sono due correnti, per dir cosí, che non abbiano l'una su l'altra influenza di sorta, ma si corrispondono e agiscono reciprocamente. Orbene, può darsi che uno stato organico morboso. ancora iniziale, e troppo debole per essere distintamente avvertito nella veglia, sia invece indirettamente avvertito nel sogno. Indirettamente, cioè esso dà luogo a speciali imagini penose da cui poi si trae il cattivo auspicio.

La sensazione di peso, nel sogno, può dipendere specialmente da affezioni agli organi della digestione o delle vie respiratorie; il sentimento di lotta, dalle affezioni cardiache. Ma vi sono esempi piú illustrativi. — Arnaldo di Villanova sogna d'essere morso alla gamba da un cane; alcuni giorni dopo la gamba presenta un'ulcera cancrenosa. — Gessner durante il sonno si crede morso al lato sinistro da un serpente: poco dopo, al medesimo punto, si

Un altro caso d'annullamento del volere è nel sonnambulismo e nell'ipnosi, di cui sarà bene che diamo qualche cenno a parte.

§ 6. *Sonnambulismo e ipnosi. La suggestione.*

a) *Sonnambulismo.* È un sogno artificiale in cui si ha, come nell'estasi e nel sogno, uno stato di monoideismo.

Nel sonnambulismo funzionano soltanto alcuni sensi: ad es. si ode e non si vede, o viceversa. E si vedono ad es. soltanto oggetti lontani, e non i vicini, o viceversa.[1]

La volontà del sonnambulo è tutta nel suo stato psichico prevalente: non v'è scelta come nella veglia.

b) *Suggestione.* Si ha in generale suggestione quando nel campo della coscienza d'un individuo s'introduce una credenza che si realizza da sé. Tutte le altre idee che potrebbero modificarla o inibirla, restano inibite esse stesse; l'individuo è dominato da quella credenza unica; anche la suggestione consiste

sviluppa un'antrace di cui egli rimane vittima. — Una donna sogna di parlare con un uomo muto: destata, è afona.

Non conviene, per ultimo, confondere il sogno con l'allucinazione e con l'illusione. L'allucinazione è l'illusione d'un cervello malato o sovreccitato; il sogno è l'illusione d'un cervello addormentato; e la illusione è propria d'un cervello distratto e preoccupato.

[1] Si spiega cosí perché il sonnambulo possa arrischiarsi in luoghi pericolosi senza rimaner vittima, come gli accadrebbe nella veglia. Chi s'avventura, sveglio, sul ciglio d'un precipizio, è colto da vertigini: l'idea di cadere è già il principio della caduta, e può determinarla. Il sonnambulo che non vede se non ciò che, a cosí dire, vuol vedere, non può essere distratto dal resto, che non vede, e non è quindi soggetto a vertigini. Pare inoltre, secondo il Maudsley, che il sonnambulo abbia percezioni piú acute che non allo stato normale; la sua iperestesia gli fa avvertire piú di quanto si avverta normalmente, e ciò concorre a proteggerlo.

adunque in un monoideismo. E la volontà è, come nelle altre forme monoideistiche, in quell'unica idea prevalente.

Uno ad es. è irresoluto? Basta il parere espressogli confidenzialmente da un Tizio qualunque, da una persona di niun conto, perché egli lo segua: non lo seguirebbe se potesse disporre di tutta intera la sua riflessione.[1]

La suggestione si subisce adunque da altre persone, anche se sono tali che a loro mai si richiederebbe, a mente fredda, un consiglio.

Molte volte si segue la suggestione senza accorgersene, specialmente la suggestione dell'esempio (mimetismo morale): ciò avviene specialmente nel bambino, e in quelli che non hanno abitudini proprie.

Altre volte la suggestione proviene dal fondo di noi stessi (autosuggestione), dal nostro stato fisico, onde si muta, piú che non si creda, umore e parere; dalle nostre passioni, secondo le quali gli apprezzamenti si formano (*El. di logica*, Cap. II, § 5); e finalmente dall'imaginazione, fonte di errori come di illu-

[1] Sui casi della vita hanno influenza le predizioni favorevoli o contrarie che intorno ad essi si udirono; e ciò perché quelle predizioni diedero coraggio o lo tolsero, aumentando o diminuendo la destrezza e l'abilità. Giova appunto recare nelle imprese una buona dose di fiducia, poiché conservandosi la serenità dello spirito, l'equilibrio della mente, le risoluzioni saranno piú mature, e l'esito loro sarà per conseguenza piú fortunato.

Può darsi che la suggestione si subisca in parte anche non prestandovi fede, e ciò quando la riflessione, pur combattendola, non riesca però a distruggerla del tutto. Un tale ci dice che un cibo che voi mangiate è disgustoso? È probabile che, anche non credendogli, vi scemi l'appetito. Vi dice che un insetto vi morde al collo? Non gli crederete, ma portate istintivamente la mano al collo per assicurarvene.

sioni e di entusiasmo. Non è raro che per la suggestione dell'imaginazione si finisca per credere vero ciò che prima si riteneva falso. Il popolino colorisce i fatti a cui ha assistito, secondo la vivacità della sua imaginazione, e finisce per affermare anche a se stesso per vero, per reale, ciò che già prima sapeva egli stesso esser falso.

L'autosuggestione può avere una certa efficacia anche sul volere. *Volendo*, si può credere ciò che la ragione respinge; si può, volendo, trovare attraente uno studio noioso.

Ed ora un qualche cenno intorno alla suggestione ipnotica.

L'*ipnosi* è un sonno artificiale, in cui il soggetto conserva capacità di emozioni e di atti complessi. Nella *catalessia* invece il sonno è profondissimo, e tale che il catalettico pare morto; però le membra conservano la posizione che loro si dà; un braccio ad es. resta sollevato se lo si solleva. Nel *letargo* il sonno è tanto profondo che è perfettamente abolito l'uso dei sensi.

Il sonno ipnotico può essere prodotto in modi svariati: quando ad es. il soggetto fissi un oggetto luminoso, o si proietti sugli occhi di lui un getto di luce viva, o lo si guardi, dall'operatore, intensamente, o si producano su lui eccitazioni deboli, ritmicamente, o si esercitino pressioni sulle parti del corpo che furono dette ipnogiche, o anche, solo, gli si dica: dormite. Condizione generale perché il sonno si produca è una certa eccitabilità del sistema nervoso. La frequente ripetizione lo facilita, perché lo si aspetta.

Si vuole che il sonno ipnotico abbia per causa fisiologica la sospensione dell'attività delle cellule

corticali, o un cangiamento di disposizione nelle molecole della sostanza grigia.

Psicologicamente lo stato ipnotico consiste, come l'estasi, il sogno, e il sonnambulismo, nel monoideismo: il campo della coscienza rimane ristretto, e la volontà è abdicata in favore del suggestionante. Allora tuttociò che questi suggerisce al soggetto esercita su lui un'azione assoluta, entra nella sua coscienza come una credenza che si realizza da sé.

L'operatore può cosí produrre nel soggetto anestesico (*El. di psicologia*, nota pag. 83-84) ad es. l'insensibilità d'un braccio (*paralisi psichica*). Questo stato anestesico, provocato per suggestione, si presta anche a operazioni chirurgiche.

E l'operatore può provocare altresí l'iperestesia. L'occhio destro può ad es. vedere oggetti lontani, e l'occhio sinistro soltanto oggetti vicini: o l'uno, anche, può vedere una scena dolorosa, l'altro, una scena piacevole. Una conversazione può essere intesa dal soggetto, per suggestione, anche se troppo lontana perché potesse essere udita in condizioni normali.

Si comprende come possano prodursi cosí dall'operatore, nel soggetto, percezioni allucinatorie svariatissime:[1] dopo l'accesso, però, il soggetto non ne

[1] L'acqua può, per suggestione, parere un liquore eccellente, e se si suggerisce ch'è un potente alcoolico, si possono manifestare i fenomeni dell'ubbriachezza. Può essere trovata nauseabonda quando invece è purissima, o purissima quando è nauseabonda. — Un liquore amaro può sembrare dolce: il chinino, zucchero. Una matita può ritenersi effettivamente un sigaro, e il soggetto vede i buffi di fumo, e se non ha l'abitudine di fumare, prova nausea e vertigini. L'ammoniaca diventa d'un profumo squisito; la carta gommata diventa un vescicante, e produce di questo gli effetti sulla pelle. Una midolla di pane, presentata come un rimedio

conserva alcun ricordo; solo può, questo, risvegliarsi, riproducendosi il sonno.

Notevole è altresí la suggestione post-ipnotica. Si suggerisce al soggetto che alla tal' ora, e nel tal giorno, farà, ad es. una visita, od altro. Il soggetto, svegliatosi, non ricorda punto la suggestione, ma nell'ora e nel giorno indicato compie l'atto suggeritogli, con l'illusione di compierlo spontaneamente.[1]

Può essere imposto per suggestione anche un atto illecito: però tale genere di suggestione incontra resistenza, talora tenace, nel soggetto, se l'atto suggerito è perfettamente contrario ai suoi sentimenti e alle sue abitudini. Non si esclude tuttavia la suggestione del delitto; ma se da questo lato la suggestione

potente a un male, calma il male. Il soggetto vede oggetti che non esistono: fiuta del tabacco imaginario, e starnuta: si sente scottare da un oggetto freddo: si vede circondato da uno sciame di api contro le quali si agita disperatamente.

Per suggestione ipnotica si possono produrre altresí allucinazioni negative. Non si vede un oggetto, una persona, che si ha dinanzi, per tutto il tempo che il suggestionante prescrive: e allora l'oggetto, la persona, diventano, per cosí dire, trasparenti: si vedono (per allucinazione positiva) gli oggetti che stanno dietro.

Dando al corpo del soggetto uno speciale atteggiamento, si provocano in lui gli analoghi stati psichici: ad es. la preghiera, se gli si congiungono le mani; la rabbia, se gli si stringe il pugno; l'orgoglio, se gli si alza la testa e gli s'incrociano le braccia. Gli atteggiamenti del corpo sono suggestivi: anche allo stato normale, prendendo un determinato atteggiamento, si suscitano idee, sentimenti analoghi; e i cani che si mordono per trastullo, finiscono poi col mordersi per ira. — Volete, scriveva Pascal, imparare a credere? Prendete dell'acqua benedetta!

[1] « Un giovane comanda verso le ore 22 alla sua padrona di andarsene alle ore tre del mattino successivo, poi la riduce allo stato normale. Verso le ore tre essa si sveglia, fa i suoi preparativi per partire, e, sebbene il giovane la preghi di restare, essa trova dei motivi per scusare e giustificare la sua partenza a quell'ora indebita ». (Ribot).

ipnotica è pericolosa, si può trarne profitto per correggere abitudini cattive, come ad es. l'inclinazione all'ubbriachezza, od altro. Però l'arte dell'ipnotizzatore non è arte da ciarlatano, è riservata a persone competenti, e richiede molte cautele poiché l'azione frequente della suggestione ipnotica può produrre sconcerti nervosi non lievi.[1]

[1] Si è pure osservato che la suggestione ipnotica è immorale: 1.° per i suoi effetti deliranti; 2.° perché sostituendo alla volontà del soggetto la volontà dell'operatore, diventa un'offesa al diritto, alla personalità, alla libertà del soggetto stesso. A ciò si risponde: 1.° anche l'arsenico, il bromuro, la morfina, sono elementi chimici dannosi all'organismo, ma in debite sensazioni diventano utili: lo stesso può dirsi della suggestione ipnotica quando sia diretta a un fine utile. 2.° Anche nell'opera dell'educazione e nell'imposizione d'una legge si sostituisce e si fa dominar sola la volontà dell'educatore e del legislatore; ma con ciò l'individuo che subisce la educazione e la legge non perde la sua libertà, anzi l'acquista, se la volontà che in lui s'è insinuata sarà volontà razionale, e porterà contro gli effetti di una volontà triste, esiziale, gli effetti della Ragione, in cui solo consiste, come vedremo, la vera e propria libertà.

CAPITOLO VIII

Il Problema della libertà del volere.

§ 1. Il problema. — § 2. Determinismo. — § 3. Ancora del determinismo nel fenomeno del volere. — § 4. Le prove contro il determinismo. — § 5. I motivi principali del volere.

§ 1. *Il problema.* - Alcuni ammettono il libero arbitrio, altri lo negano: né v'è questione di psicologia morale che sia stata discussa tanto e con maggiore accanimento.

La questione è senza dubbio complessa, e diremo anche delicatissima, involgendo interessi che non si vogliono compromessi né punto né poco. Ma bisogna convenire che le discordanze dipendono particolarmente dal modo come si pone il problema, e dai criteri disparati e anche illegittimi che talora si seguono.

Importa adunque innanzi tutto che il problema si ponga nettamente, e che si adottino quei criteri che appoggiandosi all'esperienza dei fatti, sono i soli veramente positivi e legittimi. Importa che si escludano i principî prestabiliti che tolgono rigore e importanza a ogni metodo di ricerca.

Se l'uomo è libero, ciò dovrà risultare dall'esame dei fatti, non dal dogma, prefisso, della sua libertà.

Che cosa vuol dire adunque *libertà di volere?*

Si sa che le parole mutano di significato anche per il diverso riferimento logico nel quale si adoprano (*El. di psic.* Cap. III, § 3 e § 5). Così avviene anche

della parola *libertà*, il cui senso varia secondo l'oggetto a cui si riferisce. Un corpo ad es. dicesi libero (*fisicamente*) quando nessun ostacolo si oppone al suo movimento. E poiché un qualche ostacolo c'è sempre (resistenza dell'aria e attrito), si dice ch'è libero, in senso relativo, quando non incontra ostacoli che non siano quelli ordinarî e imprescindibili.

Un cittadino è libero se è fuori di carcere (*libertà personale*), e se può esercitare i diritti civili (*libertà civile*).

Il significato della parola *libertà* è nei tre casi diverso: però, a prescindere dall'oggetto a cui si riferisce (corpo, persona, diritti civili) riconosciamo ch'essa ha un senso fondamentale unico. In tutti e tre i suddetti casi significa *assenza di ostacoli al compimento d'un fine*, - se si vuol chiamare *fine* come l'esercizio di un diritto, così la tendenza che un corpo ha al movimento, per legge d'inerzia.

E poiché all'assenza degli ostacoli corrisponde, dato il fine, la possibilità di coordinarvi i mezzi, possiamo senz'altro definire la libertà in generale come la *possibilità che si coordinino i mezzi necessarî al compimento di un dato fine.*

Ora si comprende come la questione della libertà si possa portare anche nel fatto del volere, ch'è, come dicemmo, la cosciente, razionale coordinazione di mezzi ad un fine. Ove manchi la possibilità di tale cosciente coordinazione, la volontà non è libera.

La coordinazione si potrà fare lo stesso, ma, per così dire, ciecamente, irresistibilmente, come nel movimento riflesso. Ovvero il soggetto potrà rappresentarsi mezzi e fine, e la coordinazione di quelli a questo, senza potere mandare nulla ad effetto.

In entrambi i casi l'individuo *non può*; nel primo caso perché non ragiona, nel secondo caso perché il ragionamento non ha a suo sussidio i mezzi dell'attuazione. E poiché la volontà implica essenzialmente un ragionamento che termini in un'attuazione pratica, si può soggiungere che l'individuo propriamente non *vuole* né nel primo, né nel secondo caso. O, insomma, anziché un atto del volere si ha nel primo caso un atto riflesso, e nel secondo un puro desiderio. L'individuo in nessuno dei due casi vuole, perché *non è libero* di volere, perché *non può* volere.

Libertà di volere adunque significa, da questo punto di vista, *possibilità di volere*, ossia di coordinare coscientemente, razionalmente, i mezzi al raggiungimento di un fine.

Posto il volere vero e proprio, è posta, in forza di ciò, anche la libertà, se libertà si fa sinonimo di possibilità. E presentire questa possibilità significa avere il sentimento della libertà.

In questo senso s'io ora posso tanto scrivere quanto leggere, tanto alzarmi quanto stare seduto, posso dire d'essere libero di scrivere e di leggere, di alzarmi e di star seduto. Chi mi negasse questa specie di libertà negherebbe ch'io possa volere.

Ma diciamo subito che la detta possibilità, presentita, è puramente astratta. *In realtà*, io non posso scrivere e non scrivere allo stesso tempo, alzarmi da sedere e star seduto. Perché io smetta di scrivere e m'alzi, è necessario che si verifichino quelle condizioni che non si verificano mentre scrivo e sto seduto. Mentre scrivo e sto seduto agisco per cause determinate, perdurando le quali io non posso sottrarmi alla loro azione; quest'azione io *devo* subirla.

E qui sta il punto capitale della questione.

Mentre i *deterministi* non possono ammettere che la volontà si sottragga alla legge della causalità, alla quale tutto è naturalmente soggetto, cosicché per loro ogni determinazione volontaria è *necessaria*, - altri invece escludono che la volontà dipenda, come un altro fenomeno qualunque, dalla causalità universale, e dicono, in senso perfettamente contrario, che la determinazione volontaria è *libera*.

La libertà adunque del volere per questi ultimi significa non già la possibilità *concreta* che in un atto particolare volontario necessariamente si comprende (altrimenti l'atto non si produrrebbe), - ma una possibilità in sé, che è, per i deterministi, *astratta*, e che essi vogliono invece sia possibilità concreta di determinarsi in modi svariatissimi e indifferentemente, cioè senza legami con la necessaria azione delle cause determinanti. È la dottrina che ha fatto fortuna specialmente nel medio evo, con gli scolastici, sotto l'espressione « *la libertà d'indifferenza* ». [1]

La cosí detta *libertà d'indifferenza* degli scolastici consisterebbe appunto nel potere di determinarsi senza

[1] Gli scolastici però si contradissero apertamente. Innanzi tutto ammisero la libertà d'indifferenza soltanto per i beni imperfetti. La cognizione del vero infinito, cioè di dio, dà un bene infinito e il bene infinito muove la volontà *necessariamente*.

Se per contrario l'oggetto della cognizione non è il vero assoluto, ma un vero, e quindi un bene, finito, la volontà può non volerlo.

Ma, soggiunsero, anche relativamente ai beni imperfetti, libertà di indifferenza non vuol dire libertà in *equilibrio* fra due beni, o fra il sí e il no in riguardo a uno solo. Indifferenza sí, ma equilibrio no. — Ossia una indifferenza che non è indifferenza.

L'impulso viene dalla concupiscenza o dall'intelletto; quello che proviene dalla concupiscenza (sensuale) è piú forte di quello

motivo, o di scegliere liberamente tra motivi di egual forza.

Ciò posto, il nostro cómpito è chiaro.

A parte il preconcetto che la volontà umana debba essere libera, noi dobbiamo vedere col lume dei fatti, se realmente la volontà si sottrae alla legge della causalità universale. E, se non se ne sottrae, dobbiamo vedere se resta cosí assolutamente negata la libertà umana in generale, e in particolare la libertà del volere.

§ 2. *Determinismo.* – Se i nostri atti sono determinati dal potere impulsivo e inibitorio delle rappresentazioni, e la scelta dipende dalla rappresentazione che ha impulsività maggiore, non si può ammettere che il volere sfugga alla legge della causalità: e la dottrina del *determinismo psicologico*, che questo non l'ammette, ha basi solidissime.

La vita di un uomo non è fatta, per cosí dire, di pezzi staccati, senza legami e rapporti reciproci, ma è un tutto continuo, in cui i diversi momenti si concatenano e si spiegano a vicenda. La vita, e ogni sua funzionalità, il volere compreso, non sono che un caso del determinismo universale, da Claudio Bernard cosí definito: « Ogni fenomeno ha una causa; cessando il fenomeno, cessa la causa, e, ritornando il fenomeno, la causa si riproduce necessariamente. In condizioni

che proviene dall'intelletto (intellettuale) e lo vince. All'intelletto non resta altro ufficio che di accusare il volere soccombente.

Sicché questa volontà libera, che si dava prima come una regina onnipotente, si finisce poi con presentarla come una schiava in ceppi: e la si mette tra l'incudine e il martello. Tra la concupiscenza, che la trascina irresistibilmente, e l'intellettualità che la condanna senza sua colpa.

identiche, identico è il fenomeno: mutando le condizioni, muta anche il fenomeno ». [1]

La volontà è pure un fenomeno naturale, e non può fare eccezione al determinismo. [2] Ove un atto umano paresse cosí estraneo a condizioni determinanti che si attribuisse al caso, si dimostrerebbe d'ignorare i motivi che lo hanno determinato. La nostra credenza nella libertà, disse Spinoza, non è che l'ignoranza in cui siamo dei motivi che ci fanno agire. Come non si danno effetti senza causa, cosí non si compie un atto senza una ragione sufficiente. Ogni avvenimento risponde a leggi, anche se è un'azione umana che apparisca come affatto accidentale (*El. di log.* Cap. XVI).

I matrimoni, i suicidi, i reati, fatti che dipendono dalla volontà umana, avvengono ogni anno con una

[1] Il *determinismo* non è da confondersi col *fatalismo*, secondo il quale gli avvenimenti sono predeterminati *ab aeterno* in modo necessario e immutabile, da un agente esteriore. Il determinismo colloca il potere nello stesso agente. Gli uomini sono del fato ciechi strumenti; la loro volontà ha ragioni tutte esteriori. Contro il fato è possibile, ma nello stesso tempo è vano lottare.

Questa dottrina è antichissima: era professata dai popoli primitivi, e da quasi tutti i popoli civili dell'Oriente. Ebbe anche grande efficacia sullo svolgimento del pensiero greco da Omero agli stoici. La sua origine è da ricercarsi nella psicologia dei popoli primitivi, che vedendo di quanto la forza loro era sopravanzata da quella della natura, esagerarono con la creazione del fato la propria debolezza e impotenza.

[2] « Non si può a meno di pensare tutto quello che cade nel tempo come effetto necessario di cause necessarie. La volizione cade anch'essa nel tempo; è un fenomeno. E poiché il tempo passato non è piú in nostro potere, ed ogni volizione avviene dietro cause determinate che non sono piú in nostro potere, non possiamo chiamarci liberi nel momento in cui operiamo » (Kant).

Si è anche detto che un atto del volere dipende da cause non necessarie. Ma una causa non necessaria non è scientificamente una causa (*El. di logica,* Cap. X. § 1).

certa regolarità. E se da un anno all'altro incontrasi una differenza, si trova subito la causa da cui la differenza dipende.

Lo dimostra luminosamente la statistica enumerando gli avvenimenti umani, rilevando le circostanze in cui si produssero, e confrontandole. Se l'uomo agisse senza i motivi, la statistica ci darebbe i risultati piú contradittori.[1]

Lo stesso dicasi della storia per le leggi che dai fatti storici s'inferiscono, onde si ha la cosí detta filosofia della storia (*El. di log.* Cap. XVIII, § 7).

Statistica e Storia ci dimostrano che « i pensieri, i sentimenti, le abitudini, il volere, e quindi in ultimo le azioni umane, almeno in quanto si riferiscono all'ordine sociale, si modificano regolarmente in guisa da rappresentare l'atmosfera in cui l'uomo vive, come una pianta rappresenta il suo clima » (Gabelli).

Infine, una delle manifestazioni piú stabili del determinismo è l'eredità. Nel dominio della vita la continuità non ha mai preso una forma piú chiara (Ribot).[2]

[1] È per la costanza delle leggi che governano l'uomo e la società che la statistica ci dà « la coscienza dell'organismo sociale » (Féré), e agisce come una lente che adunando gli sparsi raggi della fenomenalità sociale, illumina ad un tempo l'uomo e la società.

[2] I sostenitori della *libertà d'indifferenza*, per mettere in canzonatura la storia dei motivi determinanti il volere, ricorsero al famoso esempio dell'*asino di Buridano*. Se fossero i motivi piú forti quelli che prevalgono, un asino affamato posto fra due mucchi di fieno

distanti e moventi d'un modo

morrebbe di fame prima di decidersi a mangiarne.

Quei buoni scolastici che trovarono valido il bizzarro esempio di Buridano, non capirono o non vollero capire, che il motivo piú

§ 3. *Ancora del determinismo nel fenomeno del volere.* – Il rapporto causale è nel volere come in ogni fatto fisico, e avendo l'argomento per la nostra questione un'importanza massima, è bene insistervi. [1]

Se noi, osservò Kant, potessimo conoscere a fondo tutti gli impulsi che muovono la volontà di un uomo, anche i più leggieri, e prevedere tutte le occasioni esterne che agiranno sopra di lui, potremmo calcolare la condotta futura di quest'uomo con quella stessa esattezza con cui calcoliamo un'eclissi di sole o di luna.

Nelle cause esterne l'efficacia causativa riveste il carattere di perennità e di necessità, mentre l'atto volontario pare intermittente e libero. Ma ciò dipende unicamente da ragioni associative speciali, – per cui nel soggetto l'esistenza della virtú causativa si sperimenta intermittente, e colla illusione che nasca da sé, senza una causa che la produca necessariamente. Nell'oggetto si induce che la causa esiste sempre necessariamente con esso, perché si osserva che non manca di agire ogniqualvolta si presentino le circostanze naturali convenienti. [2]

Ma la differenza è illusoria, anche il volere rinnovandosi tutte le volte che si riproducono le condi-

forte per l'asino sarebbe, nel caso citato, la fame, e, diciamolo pure, anche quel po' di buon senso a cui anche gli asini hanno un titolo. Poiché le alternative per l'asino di Buridano sono due: o mangiare, o continuare a patire la fame.

[1] « Pour faire la science, il faut croire à la science et au déterminisme » (Claudio Bernard).

[2] Però anche negli oggetti avviene che si pensi l'azione senza la causa, come nel concetto del caso, e che si ponga in essi un certo significato morale, come se fossero responsabili. L'ortolano che strappa dalle aiuole le erbe, cosiddette cattive, lo fa con un sentimento di vendetta su di esse, e cosí colle zanzare chi ne è

zioni naturali sufficienti. Ed è anche facile dimostrare come sia un' illusione credere che il volere nasca da sé, senza una causa che lo produca necessariamente.

L' illusione deriva dal credere che tutta la forza che spieghiamo negli atti e la disposizione relativa di questi, si contengano intieramente nel sentimento del volere, al quale quindi si attribuisce tutta l'efficacia.

Nel sentimento del volere si ha prima solo la sensazione, determinata dal moto fisiologico particolare dell' organo cerebrale, onde conseguono per ragione fisiologica le attività organiche che si dicono volute. Ma la sensazione medesima, (analoga alle altre sensazioni) anziché essere causa del moto che inizia la serie degli atti che si dicono voluti, è effetto del moto medesimo. Se la si ritiene volgarmente causa, è perché si osserva che è seguita dagli atti relativi; ma questa efficienza causativa le viene attribuita per una pura associazione mentale, senza che si abbia l'appoggio del fatto.

Al suonatore dell'organo, che, movendo le piccole leve della tastiera, sente uscire i suoni relativi, questi appariscono come un prodotto proprio della sua virtú volitiva, che, esplicandosi in una serie di atti, finisca da ultimo per dargli i suoni; mentre la causa vera di questi è nell' aria che entra nelle canne, e il

molestato essendo per dormire, e cosí via in mille e mille casi analoghi.

Il fiore che rallegra la vista e manda un odore gradito, lo si difende, con un vero senso di pietà, dall' arsura e dal gelo; uno strumento che non serve bene in un' opera, per isdegno lo si spezza. Il bruto, seguendo un istinto non diverso, fa altrettanto; egli premia e si vendica, né piú né meno dell' uomo. Si vendica contro di lui, contro un altro bruto, contro la pietra che gli è scagliata contro (Ardigò).

moto per cui l'aria entra in una canna piuttosto che in un'altra, è determinato dal congegno meccanico onde le valvole loro sono congiunte colle leve premute dalle dita. E la cosa si fa ancor piú manifesta pensando come quello stesso uomo che fa alzare i mantici che soffiano nelle canne, e osserva che i suoni vengono se egli fa il suo lavoro, e non vengono se lo tralascia, concepisce anch'egli il fatto dei suoni emessi dall'organo siccome un effetto proprio della sua opera e quindi della sua volontà.

Parimente, chi dirige la locomotiva sulla ferrovia, concepisce il moto e l'arrestarsi, l'andar lento e rapido, l'avanzarsi e il retrocedere della macchina come ciò che pienamente corrisponde al suo atto volontario. Egli si sente di padroneggiare la macchina e il freno, come se fossero il suo stesso corpo, che obbedisce ai cenni della volontà.

E a un capitano che ordina i movimenti ai suoi soldati, pare che i movimenti stessi emanino direttamente dal suo volere.

Avviene lo stesso, né piú né meno, degli atti del corpo comandati dalla volontà. Un moto cerebrale determina l'azione di apparecchi organici collegati, ma che poi in effetto funzionano per virtú propria. L'operazione che ne consegue si considera come l'effetto proprio del sentimento volitivo, mentre invece, da una parte, l'effetto stesso appartiene all'automatismo fisiologico degli organi funzionanti, e, dall'altra, il sentimento volitivo non è neanche la causa vera del moto iniziatore, ma è stato il riflesso o l'eco psichica del moto avvenuto già per se stesso in forza delle leggi puramente fisiologiche (Ardigò).

Se si conoscesse questo moto fisiologico, e non sol-

tanto la sensazione che lo segue come effetto, non si attribuirebbe assolutamente al volere, e non alla funzione causatrice corrispondente, l'attività propria del volere.

Cosí, se l'ago calamitato, volgendosi al polo per una forza interna, avesse la coscienza, crederebbe di muoversi liberamente, non accorgendosi dei movimenti insensibili della materia magnetica.

La volontà è dunque la conseguenza di un movimento: non ne è la causa, come in generale si crede.

Se alzo il braccio per un atto della mia volontà, si crede che avvenga prima l'atto psichico del senso di volere, e poi l'atto fisiologico determinante l'alzarsi del braccio. Il fatto accade precisamente nel senso inverso, come il dolore di ventre segue e non precede la irritazione degli intestini.

Abbiasi un biroccino a cui sia attaccato un cavallo, munito di collana con campanelli. Alla prima frustata il cavallo parte, e tira il biroccino. Perché il veicolo si move? Perché il cavallo lo tira. Anche però non vedendo il biroccino moversi, noi ci accorgeremmo subito del suo muoversi dal suono dei campanelli. Non è a dirsi per questo che sia il suono che determina il movimento del veicolo, sibbene il suono è un effetto del movimento, è un fatto che l'accompagna e che ci avverte che il biroccino si è mosso.

Nella stessa maniera il senso della volontà non è altro che il suono, il quale ci avverte che il centro motore è in azione, e che quest'azione compie il suo effetto sulle parti che da essa dipendono (Ardigò).

Si aggiunga che da chi sostiene l'indipendenza del volere si confonde, come più sopra osservammo,

la possibilità astratta con la possibilità concreta. Si crede che ci possiamo determinare in maniere differenti, senza pensare che differenti dovrebbero essere in tal caso anche i motivi.

Al momento della deliberazione si presentano, poniamo, come possibili, due vie; e prima di intraprenderne una, può darsi che sia parso indifferente seguitare l'una piuttostoché l'altra. Ma dopoché ci siamo determinati per l'una di esse, la indifferenza è scomparsa. Però si deve pur convenire che la indifferenza non è scomparsa d'un tratto, ma ancora dal momento in cui è cominciato il lavoro mentale che preparava la risoluzione; ché non si sarebbe riflettuto sulla determinazione da prendersi, se questa fosse parsa indifferente.

Non si deve confondere con la indifferenza la indecisione. La indifferenza è un apprezzamento, la indecisione esclude che l'apprezzamento si sia compiuto. E quando questo si sia compiuto, ossia quando si siano esaminati i motivi, si riconosce com'è naturale agire non indifferentemente, ma con ponderati motivi.

Ogni determinazione volontaria esclude adunque *per sé stessa* la indifferenza del volere. Noi possiamo rinnovare mentalmente uno stato di coscienza passato, o proiettare nel futuro uno stato di coscienza presente; ma non potremo mai separare quello stato di coscienza dalle sue cause, per quanto esso ci dovesse parere spontaneo.

Il passato, e specialmente il futuro ci appaiono assai meno determinati del presente; ed è perciò che più facilmente ci sentiamo liberi nel passato, onde il fatto del rimorso, e nel futuro, onde i facili propositi che poi, all'azione immediata delle cause, vengono

meno al loro effetto. Ma è chiaro che le leggi della psiche sono quelle che si verificano successivamente, in un continuo presente. Noi, in tesi generale, non potremmo essere nel passato e nel futuro piú liberi che non siamo nel presente.

L'illusione della indifferenza può anche provenire dalla coscienza di *non avere* in alcuni casi *voluto*, il quale fatto apparendo come assolutamente negativo, negherebbe l'azione preponderante dei motivi, e farebbe apparire il volere come spontaneo; ma sappiamo che il *non volere* è in fondo *volere*, a una serie di motivi sostituendosi un'altra serie di motivi piú forti.

L'illusione stessa è infine fomentata dal ricordo di aver mutato piú volte risoluzione, anche quando l'esecuzione era incominciata. Ma se ciò avvenne, saranno state mutate anche le condizioni del volere; la mobilità del volere essendo sempre *relativa* ai motivi, non può assumersi come *assoluta*.

Un'ultima considerazione.

Lo stato di coscienza che piú è ricco di sentimenti, appare piú determinato e impellente di un altro stato di coscienza povero di sentimenti. In ogni caso però il sentimento si rivela con una impulsività propria.

Ora, se il sentimento a un alto grado toglie o scema l'illusione che il volere sia spontaneo, devesi convenire che l'illusione stessa è tolta dalla considerazione che il sentimento a qualunque grado ha pure una impulsività. Questa sarà maggiore o minore, però basta che essa ci sia, perché sia posta contemporaneamente una causa imprescindibile del volere.

Ma delle ragioni della illusione diremo ancora piú estesamente nel paragrafo seguente.

§ 4. *Le prove contro il determinismo.*

a) *L'attestazione della coscienza.* Dicono. Se uno percepisce due oggetti appetibili, ha la coscienza di non essere determinato all'uno piuttosto che all'altro, di essergli possibile di scegliere tanto l'uno quanto l'altro, in modo che l'azione del volere alla coscienza apparisce come un fenomeno che non è l'effetto di un altro fenomeno, ma un effetto senza causa, ossia causa di sé stesso. In esso volere è la causa dello stesso volere. E del pari, se si percepisce un oggetto appetibile unico, si ha la coscienza che si può deliberare di volerlo, e di non volerlo, indifferentemente.

La prova, osserva Ardigò, ha due magagne capitali. Da una parte prova *troppo*, da un'altra non prova *nulla*.

Prova troppo: cioè prova la libertà d'indifferenza anche per il bruto. Si può asserire con certezza che il bruto, un pollo per esempio o un gatto, non esperimenti nella sua coscienza un fatto simile? No certo, poiché di quello che passa nel pensiero del bruto l'uomo non può aver coscienza.

La *perplessità* che sperimento direttamente nella mia coscienza, e dalla quale argomento la mia libertà d'indifferenza, la osservo indirettamente, o dagli effetti esterni, negli altri uomini; e ciò mi autorizza ad ammettere la indifferenza anche in loro. Ma siccome poi la stessa perplessità indirettamente, o dagli effetti esterni, la osservo anche nei bruti, per essere conseguente a me stesso dovrei ammettere la indifferenza anche in questi.

Non prova nulla. La coscienza potrà non farmi sapere che la volontà dipenda da qualche cosa che la determini, ma non mi fa poi sapere neppure che non

ne dipenda: ed è ciò che occorrerebbe appunto, affinché la prova avesse valore.

Lanciamo con una mano un sasso. Il sasso fa una curva movendosi nell'aria; e ciò è l'effetto dell'urto ricevuto dalla mano. Supponiamo ora che il sasso sia fornito della coscienza di sé stesso solo nel tempo che si move nell'aria, e non prima. Egli crederà di muoversi da sé, non essendo a sua cognizione il fatto precedente dell'urto ricevuto, ma s'ingannerebbe (Ardigò).

Cosí se a una banderuola dò un movimento e subito dopo la coscienza di questo movimento, essa crederà di esserne autrice, ignorando che il movimento è invece prodotto da una forza estrinseca.

Il ragionamento sopra riferito in sussidio alla prova dell'attestazione della coscienza, vale quanto quello del sasso e della banderuola, né piú né meno. Ossia non prova nulla, ed è una mera illusione.

La coscienza non prova nulla anche perché non è profetica. Essa ci dice ciò che è, non ciò che potrà essere (Stuart Mill): nulla ci può attestare intorno a ciò che non ancora si è prodotto.

E quanto al passato e al presente, la coscienza ci può illudere, come s'illude sulla spontaneità del proprio volere chi agisce per suggestione post-ipnotica; come s'illude l'ubriaco che pur credendosi libero, agisce sotto l'influenza dell'alcool. Analogamente avviene nel sonno, nella follia, nello stato di sonnambulismo.

Che se infine volessimo dar valore alle attestazioni della coscienza, escludendo che in alcuni casi c'illuda, essa ci proverebbe piuttosto che i nostri atti dipendono sempre da motivi, anzi ci offenderemmo se alcuno ci accusasse di operare a caso. La sapienza

dell'operare sta nell'operare conforme a determinati motivi, e sta in ciò il merito, e da ciò deriva il compiacimento delle buone azioni.

Ma si crede poi comunemente a questa pretesa attestazione della coscienza?

b) *La credenza comune.* Della esistenza della libertà del volere (intesa come indipendenza dalla necessità delle cause) se n'è fatto perfino un capo saldo del *senso comune*. Tutti, si dice, s'accordano, almeno nell'intimo della propria coscienza, ad ammettere direttamente o indirettamente, in sé e negli altri, la libertà del volere. È invece facile dimostrare che alla indipendenza del volere dalle cause (cause per sé necessarie) nessuno praticamente vi crede.

Continuamente si fanno previsioni circa la condotta nostra ed altrui, specialmente se a base della previsione sta la conoscenza del carattere nostro e altrui. Ed è in ordine a questa previsione che si pone fiducia in sé e negli altri.

Adopriamo i motivi per dirigere la volontà degli altri piuttosto in un modo che in un altro. L'utilità della conoscenza del cuore umano consiste anzi principalmente in questo, ch'essa serve a disporre i motivi e a usarne in guisa che riescano all'effetto.

A provare che è nella natura umana di secondare i motivi, noi ricorriamo a tutte le ragioni e ai mezzi possibili per persuadere a un atto altri, e anche noi stessi; ricorriamo con altri alle preghiere, alle promesse, alle minaccie, ai rimproveri e ai castighi, vogliamo il giuramento. E i mezzi persuasivi, anzi, talvolta, coercitivi, sono indispensabili: tanta può essere l'azione di contrari motivi!

Al quale proposito l'Herzen scriveva: « Avete voi

mai riflettuto al senso delle parole: L'uomo nasce libero? Io ve lo tradurrò: ciò significa che l'uomo nasce animale » — ossia ch'egli ha bisogno anche di coercizione.

Lo stesso Codice penale come lo definiva Schopenauer è « l'enumerazione di motivi sufficienti a fare equilibrio alla volontà inclinata al male ». — Credere all'efficacia del Codice penale significa ammettere nel volere il determinismo.

Gli stessi popoli che professarono religioni fataliste, ebbero leggi e tribunali, e dimostrarono così di credere, in pratica, piuttosto al determinismo che non al fatalismo.

Se, infine, la volontà fosse ribelle ad ogni motivo, quale diritto ed efficacia potrebbe esercitare su essa il potere sociale?

c) *L'indeterminatezza infinita delle azioni umane.* Dicono: se la volontà dell'uomo fosse non autonoma ma mossa, secondo le leggi necessarie della natura, da altro, per esempio come una piccola massa nervosa è mossa da un'altra, allora agirebbe precisamente come la ruota di una macchina, che ubbidisce, girando, all'impulso ricevuto dalle altre parti della macchina: e quindi ripeterebbe sempre il medesimo movimento, almeno in casi identici. Ma ciò non avviene, perché gli atti volontari sono sempre immensamente variati, anche in circostanze identiche; anzi non si danno mai due atti identici, nemmeno nello stesso individuo. Dunque la volontà non è necessitata, ma libera.

Se questo ragionamento, scrive Ardigò, fosse giusto, ne verrebbe che si dovrebbe dire libero anche un *bruto* qualunque, perché nelle sue azioni volonta-

rie si osserva il fatto medesimo; anzi anche una pianta, una quercia per esempio. La stessa quercia in due primavere successive non mette lo stesso numero di foglie; e non ne fa due mai allo stesso modo; e ciascuna quercia ne fa un numero differente. Perfino bisognerebbe dire libera la materia inorganica.

Un pugno di polvere gettato in alto da una mano, quante volte si vuole, cadendo in terra dà i granellini disposti in modo sempre diverso. Evidentemente qui le diversità dipendono unicamente dalla moltiplicità degli elementi concorrenti, e sono in ragione delle possibilità delle loro combinazioni. Cosí, un numero solo, una combinazione sola; dieci numeri, moltissime; cento, assai piú ancora; e quante la matematica sa dirlo.

Ma l'indeterminatezza poi, nelle azioni umane, c'è solo in un senso relativo, non in un senso assoluto.

Un pugno di granellini di silice, gettato in alto molte volte, cadendo fa una figura sempre diversa, e sotto questo punto di vista è indeterminato. Ma, se prendo due piccole masse di particelle incoerenti, l'una di silice, l'altra di crusca, e faccio variare, gettando molte volte l'una e l'altra, le loro figure, non otterrò mai che una figura, fra quelle prodotte dalla crusca, non somigli alle altre della stessa crusca, e si avvicini invece ad una di quelle prodotte dalla silice. Le figure della crusca saranno sempre diverse fra loro, ma però sempre figure proprie della crusca; e cosí quelle della silice; onde sotto questo rispetto non sono indeterminate. E si dice appunto che non sono dotate di libertà, né la crusca né la silice, per la mancanza di questa indeterminatezza, non bastando quell'altra, detta prima, a stabilirla.

Lo stesso dicasi dell'uomo. Le sue azioni hanno una indeterminatezza: e la dicano pure infinita, se credono, che non fa nulla. Ma è una indeterminatezza come la prima delle due suddette, della crusca e della silice, e che non serve punto a stabilire la libertà dell'agire. Quanto poi all'altra indeterminatezza, che è quella che servirebbe, l'uomo non l'ha, precisamente come non l'hanno la crusca e la silice. L'azione umana infatti conserva sempre, per quanto diverso, il tipo della umanità: e nel seno di questo ordine tipico umano e universale, si disegnano, con costanza naturale immancabile, degli ordini tipici concentrici, per le razze, per le famiglie, per gli individui, e via discorrendo, proprio in analogia con tutte le altre produzioni naturali. (Ardigò).

Se conoscessimo tutti i fattori di questi tipi, e nello stesso tempo i fattori individuali, l'indeterminatezza generale delle azioni umane non escluderebbe la loro perfetta prevedibilità. L'indeterminatezza è quindi estrema complicazione, ed è questa la causa vera dell'imprevedibilità.

La composizione delle cause è cosí complessa, cosí variabile di momento in momento, che gli effetti non sono calcolabili. Tuttavia questi effetti, in realtà, sono conformi a una legge, non meno che l'azione riflessa la piú semplice. L'irregolarità e la libertà apparente è un risultato necessario della complessità, e si produce egualmente nel mondo inorganico in condizioni simili.

Un corpo nello spazio, soggetto all'attrazione di un solo altro corpo, si moverà in una direzione che può essere predeterminata con precisione. Se è soggetto all'attrazione di due corpi, la sua direzione non

sarà calcolabile fuorché approssimativamente. Se è soggetta all'attrazione di tre corpi, il suo corso non potrà essere calcolato che con una precisione ancora minore. E se è circondato da corpi di ogni grandezza, in ogni direzione, ad ogni distanza, il suo movimento parrà indipendente dall'influenza di ciascuno di essi. Esso seguirà una linea indefinitamente variabile, che parrà determinare se stessa, e parrà libera.

Allo stesso modo, a misura che le coesioni di ogni stato psichico con gli altri diventano numerose e variabili di grado, i cangiamenti psichici diverranno incalcolabili, e non parranno soggetti ad alcuna legge (Spencer).

d) *Il progresso umano*. Anziché provare, come alcuni vorrebbero, la indipendenza del volere dai motivi, il progresso umano prova il contrario.

L'evoluzione umana comprende la continua corrispondenza tra l'organismo e l'ambiente. Se questa cessasse, non sarebbe più possibile il progresso.

« Il concetto di progresso, dovunque progresso si manifesti, è congiunto colla funzione e l'esercizio della causalità. Una forma naturale, un istituto sociale, un'idea filosofica, e via dicendo, seguono fatalmente forme, instituti, idee precedenti; data la libertà, come mai ciò che è alla fine non potrebbe essere stato al principio? Invece è assurdo pensare Kant contemporaneo di Aristotele, e Dante Alighieri nel mondo greco-romano; e ciò per quell'indiscutibile principio, tanto caro a Leibnitz, che il presente mentre è figlio del passato è gravido dell'avvenire » (Dandolo).

e) *L'esigenza morale*. La libertà del volere si dovrebbe ammettere *almeno per salvare la morale*; e si ragiona così: Se l'uomo non fosse libero di fare e di

non fare il bene e il male, egli non avrebbe piú alcun merito nel fare il bene, e nessuna colpa nel fare il male. Quindi non avrebbero piú alcuna ragione la lode e il biasimo, il rispetto e il disprezzo, il premio e la pena. Se noi fossimo dei semplici automi, le leggi civili, accordando ricompense e infliggendo delle pene, sarebbero inique. Ingiustificati sarebbero del pari il compiacimento e il rimorso. Infine, poiché ogni atto è inevitabile, appunto perché non libero, non esisterebbero piú né il dovere, né il diritto.

Pertanto, la filosofia che sostiene la dipendenza del volere dalla legge di causalità, rende impossibile la morale, ed è quindi una filosofia immorale. Questa la prova inespugnabile del libero arbitrio.

Ma dobbiamo innanzi tutto eliminare il pregiudizio sul quale si regge. Purificata da questo, potrà, la prova suddetta, esserci utile.

Un principio scientificamente dimostrato si deve accettare qualunque ne siano le pratiche conseguenze. Che avverrebbe se il metodo e i risultati scientifici si subordinassero alla paura delle conseguenze che potrà avere la scoperta di una verità? Al vero e al naturale si sostituirebbero arbitrariamente l'errore e un desolante convenzionalismo: in una parola, si negherebbe la scienza.

E ancora. Quando mai il livello della moralità dipese dalla soluzione data a un problema scientifico?

Ma veniamo alla considerazione piú importante.

L'esigenza morale è dalla teorica positiva della dipendenza del volere dai motivi pienamente salvata. Il merito e il demerito, lo ripetiamo, risultano dall'aver seguito o no, non una determinazione casuale, ma un dato ordine di principî. Questi sono i veri mo-

tivi della rettitudine delle proprie azioni: chi li trascura è colpevole. E si noti che 1° questi principî molte volte si seguitano dopo una lotta aspra contro tendenze inferiori e immorali; 2° che questa lotta la sostiene l'individuo non come assolutamente passivo, ma come individuo fornito d'un'energia psicologica e morale tutta propria;[1] 3° che negando la libertà del volere come indipendenza dai motivi, noi non neghiamo ma affermiamo *la libertà del volere nella Ragione.*

Vedremo poi come nel fatto della Ragione si concilino libertà e determinismo.

§ 5. *I motivi principali del volere.* - Ogni stato di coscienza essendo una somma di stati minimi, è anche una somma di motivi. I motivi sono per conseguenza svariatissimi e innumerevoli, come le sensazioni, come gli stati fisiologici a loro corrispondenti.

Tuttavia i motivi che movono ordinariamente il volere, si possono riassumere in tre categorie principali:

a) *L'appetito.* Innanzi tutto è un motivo del volere la tendenza fondamentale a evitare il dolore e a ricercare il piacere (appetito). Questa tendenza precede come fondamentale, ogni riflessione, e agisce specialmente negli esseri inferiori, e, in generale, in quelli in cui non è ancora svolta la intelligenza, come nel bambino. È tanto piú potente quanto meno l'uomo ha imparato a governare se stesso.

b) *L'interesse.* Un secondo motivo è l'interesse, che implica la coscienza di sé, e la preoccupazione

[1] (*El. di psicologia.* Cap. III, § 6, e *Saggio dell'unità naturale del pensiero*).

delle conseguenze piú o meno lontane dei propri atti, onde la tendenza a un piacere immediato può essere arrestata, per seguire invece la rappresentazione d'un piacere mediato, ulteriore.

La formula dell'interesse è la seguente: *procurarsi la piú grande somma di piacere possibile per il tempo maggiore possibile.*

c) *Il dovere.* Un terzo motivo ancora piú razionale, è quello per cui si sacrifica l'interesse proprio, e perfino la vita, all'interesse altrui, all'idea altamente razionale del bene e del dovere.

La formula è: *Agire in virtú della stessa perfezione dell'atto, contro le tendenze inferiori e l'interesse.*

Un atto dipende da uno di questi tre motivi, o da tutti e tre insieme accordati. Esiste tra questi motivi e gli atti umani una stretta solidarietà. La natura umana s'impronta ai tre motivi, nobilitandosi in proporzione che dall'appetito si eleva all'interesse, e dall'interesse al dovere.

CAPITOLO IX

Ancora della libertà del volere.

§ 1. La prova scientifica della libertà. Autonomia. — § 2. Ancora della libertà umana. — § 3. Limiti della libertà. — § 4. Libertà e determinismo. — 5. La libertà *nel* volere.

§ 1. *La prova scientifica della libertà. Autonomia.* – Un'attività specifica qualunque, e quindi anche l'attività del volere, non è mai una formazione dal nulla, ma è invece sempre la trasformazione di una forza anche prima, in altro modo, esistente (Vedi il capitolo IV).

Il cibo digerito, l'aria respirata, e le impressioni prodotte dagli oggetti sugli organi del senso, sono tutti elementi di forza che s'immagazzina nell'individuo, ed è poi variamente spesa, secondo la naturale costituzione (ossia il *bisogno*) dell'animale. Le funzioni ne rappresentano la esplicazione, e sono quindi relative agli apparati che vi presiedono.

La nobiltà, per cosí dire, di un dato animale, dipende dall'attività che, per questa trasformazione, in esso si svolge, in rapporto alla maggiore o minore complicazione de' suoi apparati funzionali. Una lega metallica, in cui entri dell'oro, è piú nobile di un'altra, che non ne contenga. Di due leghe metalliche contenenti dell'oro, piú nobile è quella che ne ha una dose maggiore. È con questo criterio che si dispone la scala delle animalità, mettendovi l'umana al capo

supremo; ed è questa la stessa legge universale del processo progressivo della natura. Ad una inferiorità si sovrappone, dominandola senza distruggerla, una superiorità; e ne vien fuori una entità di ordine piú elevato. Cosí l'animale, nel quale la vita domina le forze vegetative della pianta e quelle fisiche della materia inorganica, in sé compendiate, supera in pregio e l'una e l'altra. [1]

Nell'uomo poi, ciò che costituisce la sua superiorità nella scala zoologica, è, in ultimo, *l'idea.*

Nata nella mente di un individuo, per diverse maniere di comunicazione sociale esistenti tra uomo e uomo, e necessariamente per la *parola*, l'idea passa da coscienza a coscienza, — come il seme di una pianta germoglia in un dato suolo e clima, e in un altro suolo e in un altro clima dove, trasportato, possa acclimatarsi.

E lo stesso concetto passa dalle generazioni passate alle successive, per la predisposizione organica ereditata nella nascita, per la educazione. le usanze, le istituzioni, le lingue, le arti, i monumenti, i libri. Passa alle generazioni successive anche se fu per gran tempo dimenticato e per ciò inattivo; come avviene dalle idee pregne di avvenire, espresse in un libro per molti anni non conosciuto, e quindi rimaste per molto tempo infeconde; alla guisa di quei grani di frumento che, tratti dai sepolcri delle mummie, furono fatti germogliare piú secoli dopo la loro maturazione.

[1] Il fatto notevolissimo della *turpitudine* dell'uomo vizioso non contraddice al principio, ma lo conferma. Una alterazione in un polo di una calamita induce un equilibrio nuovo nella totalità di essa. E cosí, nello stato morale dell'uomo, le alterazioni nelle proporzioni delle attività costituenti (Ardigò).

L'idea è la formazione naturale la piú elevata perché la piú complessa, e sta in naturale rapporto con la complessità di struttura e di funzione propria dell'uomo. Un apparato unico non può prestarsi che ad una sola operazione determinata. Se gli apparati sono molti e diversi, e si possono far agire insieme, e variando gli accoppiamenti e le intensità delle forze applicate a ciascuno, è evidente che le operazioni con ciò risulteranno e molte e indeterminate.

Nell'uomo la grande varietà delle manifestazioni psichiche, e quindi la superiorità insita nell'*idea*, dipende piú particolarmente dallo *stato fisiologico del cervello*, dal *senso esterno*, dal *senso interno*, e dalla reazione volontaria dell'*attenzione*.

Per la diversità del tipo cerebrale, mutano, come vedemmo, le combinazioni delle sensazioni elementari: la superiorità del tipo cerebrale umano costituisce, prima, la superiorità umana.

Variabile per intermittenza di azione e di intensità, massime negli animali superiori, è l'eccitazione dei sensi esterni; e i sensi, essendo molti, alternano l'attività loro nei modi piú diversi.

Lo stesso si avvera per le sensazioni interne, come la fame, la sete, e i diversi stati piacevoli e dolorosi degli organi.

Ma la piú importante delle cause della varietà o superiorità psichica umana, è l'attenzione, fatto che nella sua complessità è caratteristico della psiche umana, per lo sviluppo maggiore del cervello dell'uomo. [1]

[1] Noi siamo ben lungi dal conoscere tutte le condizioni anatomiche e fisiologiche dello stato di attenzione. Ma come tutti gli stati psichici, essa s'accompagna a certi processi cerebrali coi

Per l'attenzione il pensiero umano è dotato di una *autonomia* che lo distingue fra tutti gli altri, lo sottrae alla immediata efficienza delle cose, gli rende possibile la costruzione dei sistemi cogitativi della scienza e degli ordinamenti pratici, crea le specialità individuali svariatissime dell'arte e del costume, e la forza sublime del carattere. [1]

I tre ordini suddetti di cause corrispondono a tre gradazioni di animali.

La gradazione infima: formazioni psichiche rudimentali; eccitazioni dei sensi esterni. La gradazione media: formazioni psichiche più numerose, e speci-

quali appare e scompare: è un aspetto interno, psichico, cosciente, d'un fenomeno biologico le cui condizioni fisico-chimiche, specialmente cerebrali, sono l'ultima esplicazione (*El. di psic.* Cap. VII, § 12).

[1] L'attenzione è uno stato fisso, un monoideismo relativo, opponendosi così alla condizione fondamentale della vita psichica, che è il cangiamento. È *spontanea* o *volontaria*, e può quindi definirsi un monoideismo intellettuale con adattamento spontaneo o artificiale dell'individuo.

L'*attenzione spontanea* è un dono della natura, diviso tra gli individui in proporzioni molto disuguali. Indica specialmente gli stati affettivi da cui dipende. Un individuo incapace, per ipotesi, di provare piacere o dolore, sarebbe pure incapace di attenzione. Le grandi attenzioni sono sempre causate o sostenute da grandi passioni.

Il meccanismo dell'attenzione è essenzialmente motore, cioè agisce sui muscoli e per muscoli, specialmente sotto forma di arresto. « Chi è incapace di governare i suoi muscoli, è incapace di attenzione » (Maudsley).

L'attenzione è soggetta alla legge dell'intermittenza, quantunque paia continua. Certi errori nel registrare fenomeni astronomici sono dovuti a oscillazioni dell'attenzione. Solo la intermittenza nella continuità apparente rende possibile una lunga attenzione.

Anche l'attenzione ha dei concomitanti fisici, che si possono riportare a tre gruppi: fenomeni vasomotori, respiratori, motori o d'espressione. Tutti questi movimenti, come dicemmo per le

ficazioni piú elevate; eccitazioni anche delle passioni, che agiscono di conserva coi sensi esteriori, sovrapponendosi ad essi, e dominandoli.

La gradazione superiore: massa maggiore e piú mobile di formazioni psichiche, e svolgimento piú esteso delle specificazioni, fino alle supreme delle idee piú astratte, categorizzanti ampiamente e variamente le formazioni inferiori: eccitazione anche dell'attenzione, che agisce di conserva col senso singolo e colla passione, sovrapponendosi all'uno e all'altra, e dominandoli. [1]

A queste tre gradazioni di esseri corrispondono tre gradazioni di apparati, dal piú semplice al piú complesso. Vi corrispondono pure tre gradazioni di *autonomie*, e ciò per tre ragioni.

1° Perché la formazione superiore è una distinzione nella indistinta della inferiore precedente (*El.*

emozioni, non sono cause o effetti, ma condizioni necessarie, elementi costitutivi, fattori indispensabili dell'attenzione.

Il processo per il quale l'*attenzione volontaria* si costituisce, è riducibile a quest'unica formula: Rendere attraente per artificio ciò che non è attraente per natura; dare un interesse artificiale alle cose che non hanno un interesse naturale. L'attenzione volontaria è un adattamento alle condizioni d'una vita sociale superiore. (Ribot).

I casi morbosi dell'attenzione sono dal Ribot cosí distinti: 1° *ipertrofia dell'attenzione:* predominio assoluto d'uno stato che diviene fisso, stabile, come nell'ipocondria e nell'estasi; 2° *atrofia dell'attenzione;* l'attenzione non può costituirsi; 3° infermità congenite dell'attenzione.

L'idea fissa è l'attenzione al suo piú alto grado (Buccola).

[1] Non occorre dire che il passaggio da una gradazione all'altra non è per salti bruschi, ma per differenze insensibili. Sicché, affermando che l'attenzione è caratteristica dell'uomo, con ciò non s'intende che essa si trovi la prima volta in lui, e non ce ne sia il rudimento negli animali prossimi; ma solo, che l'uomo è capace di un'attenzione senza confronto maggiore.

di logica, Ap. § 1), cioè vi persistono le proprietà dell'inferiore, alle quali se ne aggiunge una nuova, caratteristica: ossia all'autonomia dell'indistinto si sovrappone l'autonomia distinguente. Ad esempio, le proprietà chimiche organiche della pianta si sovrappongono alle chimiche inorganiche delle sostanze de' suoi tessuti.

2° Perché l'autonomia sovrapposta e distinguente domina le stesse autonomie sottoposte dell'indistinto onde viene la formazione; come, per esempio, le reazioni chimiche inorganiche della pianta sono regolate dalla costituzione vegetativa ed organica di essa.

3° Perché la formazione superiore essendo sempre piú complessa della inferiore, e la maggiore complessità degli elementi costitutivi prestandosi ad un maggior numero di combinazioni di atti totali risultanti, nella formazione superiore si ha non solo una forma piú specializzata di azione, ma anche una maggiore indeterminatezza. Cosí avviene che sia piú indeterminata la capacità di comporsi insieme delle sostanze organiche negli elementi istologici dell'organismo, che quella degli atomi, nei cristalli inorganici. Piú indeterminata è la direzione dell'azione vitale nell'animale, che nella pianta. E l'indeterminatezza, come si sa, è in ragione diretta della complessità e quindi della superiorità; ad essa quindi corrisponde il grado dell'autonomia.

Per queste ragioni l'uomo, siccome è un essere distinto e il piú elevato, è anche un'autonomia distinta e la maggiore, e la piú spiccata di tutte.

Nel vegetale troviamo la vita, ed ecco la sua autonomia. Sul seme influiscono la luce, il calore,

l'acqua e in seguito anche l'acido carbonico ed altre sostanze; e il seme reagisce e si sviluppa. Ma l'azione dello sviluppo non consiste né in luce, né in calore, né in acqua, né in acido carbonico, od in altre sostanze inorganiche, bensí nelle forme vegetali delle radici, del fusto, delle foglie, dei fiori, dei semi; e precisamente secondo il tipo di quella data specie, ma non identicamente ad alcuno degli altri semi della specie medesima.

Nell'animale bruto, oltre la vita, abbiamo anche la volontà cosciente, ossia la *psiche*. Ed ecco un' autonomia superiore, una forma nuova di forza, che imprime una direzione nuova, e propria e indipendente, alle forze somministrate dalle attività vegetative dell' organismo.

Nell' uomo finalmente, oltre la vita, e la psiche iniziale del bruto, abbiamo l' *idea* umana che le si sovrappone, reggendola e movendola secondo la propria ragione. L' autonomia massima spetta adunque all'uomo.

Questa autonomia poi è anche libertà perché il potere dell'attenzione (e quello conseguente dell' *idea*) è un potere tutto nostro, e da noi partono i movimenti, le risoluzioni che dalla stessa attenzione scaturiscono. Un essere che fosse soltanto capace di azioni riflesse, che eseguisse meccanicamente, automaticamente, un'azione dopo l' altra, non sarebbe un essere libero.

Ancora. La nostra autonomia è *libertà*, perché non è la possibilità unica dell'eteronomia, come nel movimento di una palla di bigliardo colpita dalla stecca; ma è un numero svariato di possibilità, in analogia allo svolgimento di un seme che può germogliare, in date condizioni, in modi immensamente diversi.

Ed è anche *arbitrio*, in quanto è la forma speciale di attività, che ha in se stessa la ragione di essere, e domina le sottoposte.

Sotto questo rispetto il volere, come funzione d'un organo superiore, può essere definito « *una riserva di forza per coordinare in relazione colle idealità superiori le serie psichiche sottostanti* » come la passione per la coordinazione delle serie psichiche infime.

E cosí possiamo capire meglio come in un animale superiore, e nell'uomo in modo particolare, malgrado i tanti e sí svariati elementi dell'attività psichica, e malgrado i molti e diversi eccitamenti, che avvengono con intermittenza e accidentalmente, si conservi tuttavia sempre in ognuno il ritmo specifico della psiche.

Le poche, e semplici, e fisse serie istintive di un animale della gradazione infima, sono regolate dalla eccitazione dei pochi suoi sensi; la quale, infine, è regolata dall'ordine reale delle cose della natura, che fanno impressione con uniformità e costanza d'effetto sopra di essi.

Le serie psichiche piú numerose, piú complicate, piú variamente componibili fra loro, degli animali della gradazione di mezzo, sono regolate dalla ricorrenza ordinata e costante di certe poche passioni particolari di ciascuna specie, coordinatrici delle formazioni elementari, e regolate poi anch'esse, per via dei sensi, dalla stabile uniformità della natura, e da poche speciali idealità inferiori.

Nell'uomo finalmente, che riassume, si può dire, tutta la farraggine sterminata delle formazioni psichiche di ogni sorta di animali, aggiungendovene anche di proprie, e tutte le passioni, con altre sue par-

ticolari per giunta; e sul quale la natura influisce tanto meno uniformemente quanto piú egli è atto a tollerare tutte le possibili condizioni della vita, e se ne costruisce anzi delle nuove senza fine artificialmente; le serie psichiche sono regolate dalla eccitazione della volontà, guidata da poche idealità supreme regolatrici.

Onde nell'uomo l'assieme ordinato e ritmico della sua psiche, o, se vogliamo cosí chiamarlo, la repubblica delle entità psichiche, si può paragonare all'assetto dello stato. Gli elementi psichici, gli individui o i cittadini. Le coordinazioni della gradazione di mezzo, i corpi amministrativi colleganti in gruppi molti, o di ordini diversi, gli individui. Il volere superiore, il potere centrale, al quale direttamente o indirettamente si fa capo da tutte le parti, e che fa la legge, e ne sorveglia, e ne impone, con una forza propria, la esecuzione (Ardigò).

§ 2. *Ancora della libertà umana.* - Per il potere direttivo insito nell'*idea*, l'uomo si può ancora considerare il *dio della natura.* Egli ha un pensiero suo proprio, nel quale si disegnano dei tipi di cose e di operazioni che non si trovano, tali quali, nella natura. Quei tipi sono la legge tutta sua, che l'uomo impone alle cose.

Impone una legge alle cose, in due maniere: negativamente, impedendo che gli nuocciano: positivamente, trasmutandole nell'essere loro e facendone delle sue *creazioni.*

Nella prima maniera frena le passioni, ossia la natura inferiore dell'animale che ha in sé. Vince cogli accorgimenti dell'igiene e dell'arte medica i disordini fisiologici del suo organismo. Si difende dalle

offese degli animali nocivi, e ne sgombra il luogo della sua abitazione. E questa poi libera anche dalla vegetazione che non gli serve, e dall'ira degli elementi inanimati, come le acque e le sabbie e i venti. E contrasta all'influenza esiziale del caldo, del freddo, dell'arsura, dell'umidità, in modo che può vivere in ogni stagione, e in ogni clima.

Nella seconda maniera, coll'abitudine, riduce la stessa passione brutale alla forma di una forza ordinata e nobile, onde s'abbella il suo animo e si avvalora nell'impeto degli ardimenti retti e generosi.

E addestra le membra alle arti e alle industrie. E riduce la belva all'addomesticamento, onde ricava aiuto al lavoro e conforto geniale alla sua solitudine. E gli animali e le piante, utili al sostentamento, li produce e li moltiplica a scelta, come gli giova e gli piace. E si crea i vestimenti e le abitazioni a difesa dalla natura inclemente, e a soddisfare il suo ozio colla dolcezza dei comodi e della bellezza. E trasforma a suo vantaggio anche la terra, su cui gira l'occhio, e si move colla persona. E composti nelle macchine degli esseri di sua fattura, vi costringe le forze cieche della natura a lavorarvi per suo conto, e ad aiutarlo nella locomozione e nella produzione di ciò che gli occorre e gli talenta. E combina infine insieme, come gli dettano il gusto e la immaginazione, in forme gentili e vaghe, i sapori, gli odori, i colori, i suoni, offerti dalla natura isolatamente, e in forme rozze e selvaggie[1] (Ardigò).

[1] a) « Cosa invero meravigliosa, che in questo pensiero così sottile che non c'è finezza di strumenti che valga a discoprirlo nelle fibre delicatissime del cervello, tra le quali si asconde, così

La libertà umana è quindi la piú alta espressione della legge per cui l'uomo, come ogni altro essere vivente, tende alla propria conservazione, e n'è allo stesso tempo la piú luminosa conferma.

Vincere le passioni nocive ravviando quelle utili; dominare le forze della natura e gli esseri contrari

tenue e leggero che, per quanto vi si accumuli non l'ingombra, cosí ratto e fuggevole, che appare e passa come lampo, si aduni tanta energia e tanta causalità! Le terre e le acque, da per tutto dove l'uomo ha posto la sua abitazione, hanno perduto, per opera di lui, il naturale atteggiamento. La vegetazione spontanea e la fauna silvestre hanno ceduto il posto a famiglie di piante e di animali, che si possono ben dire opera dell'uomo, poiché egli sa mantenerle e diffonderle, malgrado il terreno, il clima, le stagioni, ed è riuscito a modificare, colle scelte e gli incrociamenti opportuni, le forme primitive, e a cavarne quelle nuove varietà che piacquero a lui.

Le produzioni minerali ed organiche svelte dalle sedi native, decomposte nei loro elementi, trasformate per mezzo di nuove combinazioni, nelle mani dell'artefice servirono a dar corpo ad altre forme svariatissime, onde l'arte e l'industria a gara provvidero con profusione ad ogni bisogno, ad ogni diletto. La forza multiforme, ora accortamente raccolta dai corpi, ove si cela, ora contenuta nella sua temibile violenza, fu costretta, mutati gli uffici, a lavorare, in mille diversi meccanismi, a tutto profitto dell'uomo. Egli, in una parola, ha emulato la natura: sul mondo di essa ha collocato un mondo, che è tutto lavoro suo. Ma il disegno e i mezzi glieli ha forniti il pensiero ». (Ardigò).

b) Il pensiero è per complessità di evoluzione, per rapidità e per espansione, la forza naturale che supera tutte le altre, e rende l'uomo autonomo. Per la potenza del pensiero l'uomo corregge se stesso, si libera da ciò che ne paralizza l'energia, si stabilisce una legge e vi obbedisce, onde egli è al medesimo tempo suddito e sovrano.

Con la scorta delle tradizioni, — che per propria natura si svolgono, e costituiscono il genio naturale d'un popolo, — i popoli e gli individui sono dal pensiero guidati nel processo della loro storia; e giungono a cime tanto piú alte quanto piú il pensiero si spiega a se stesso.

L'uomo, per il pensiero, non è semplicemente fatto, ma *si fa;* egli è, da questo lato, signore di se stesso, e signore del mondo. (Vedi il § 4).

impedendo che portino danno, e traendone un utile: trarre dalla stessa rozza materia e dalla greggia sensazione le forme piú squisite dell'arte, — tutto ciò significa per l'uomo superiorità biologica e libertà intellettuale. Dunque la *libertà è dominio delle passioni, industria, arte.*

La libertà è anche scienza, perché con la scienza l'uomo anziché subire le rozze parvenze delle cose, ne penetra la natura e ne scopre le leggi, cogliendone grandi beneficî alla sua propria esistenza, e all'evoluzione della civiltà.

Il vero rappresenta il reale, esclude l'illusione, l'inganno, l'errore, di cui pur sono vittima frequente la intelligenza e l'operosità umana. Se la Ragione rispecchia la verità, gli stessi esseri vi si conformano.

Dominando le passioni contrarie al suo perfezionamento, l'uomo fa omaggio a idealità superiori. *La libertà è* dunque anche il *sentimento del dovere*, tanto piú potente quanto piú è organizzato nella ragione umana.

Ed *è* nello stesso tempo *il diritto*, poiché ogni potere che all'uomo competa per l'esercizio della sua superiorità, allarga la sua efficacia e la sua autorità personale e sociale.

La libertà è, in una parola, anche *giustizia*, termine in cui si compendiano dovere e diritto:[1] o, con altro termine, *la libertà è virtú.*

Per essere veramente liberi è quindi necessario svolgere con costante proposito ed elevati intendi-

[1] Anche Platone nella *Repubblica* dice che è padrone di sé quegli in cui è la *Giustizia*, ossia colui nel quale la ragione comanda e le passioni obbediscono; mentre è schiavo di se medesimo quegli in cui la ragione è signoreggiata dalle passioni.

menti le abitudini umane superiori, allargare quanto è possibile il dominio dell'*idea vera.*[1]

La libertà nasce dalla riflessione, e poiché, osserva il Gabelli, la capacità di riflettere non si sviluppa da un punto all'altro, ma formasi e cresce a poco a poco coll'aiuto delle altre facoltà e coll'esercizio, cosí avviene necessariamente anche della libertà. Essa è relativa e graduale, può essere e non essere, ed essere in proporzioni tanto diverse, quante sono le varietà d'ingegno, di sensibilità, di carattere, di educazione, di circostanze accidentali che contraddistinguono gli uomini e danno una direzione particolare alla vita di ciascheduno. Nell'uomo c'è sicuramente la possibilità, la capacità, l'attitudine ad essere libero, ma per-

[1] Ciò è un prodotto dell'esercizio, poiché è con l'esercizio che si rinforza la volontà. Chi si trova per la prima volta in un bosco è assalito dalla paura, la quale va via via diminuendo fino a cessare del tutto, se piú e piú volte gli avviene di trovarsi nella medesima circostanza. — Un individuo sale sopra una fabbrica molto alta e, non essendovi abituato, vien preso da vertigine: i muratori invece non provano nessuna sensazione, e ciò perché coll'esercizio si è formato in essi e si è rinforzata la volontà, che governa l'organismo in modo da frenare quel senso di raccapriccio.

Gli operai che innalzarono a Parigi la torre Eiffel, furono certamente scelti fra i piú sperimentati alle altezze, fra i piú arditi; pure il trovarsi a 150 e a due o trecento metri sopra il suolo, sostenuti da leggere liste di ferro, faceva loro tale senso da produrre le vertigini, e si dovette dapprincipio coprirli in modo da togliere l'impressione dell'altezza: in seguito non fu piú necessaria questa precauzione, perché l'esercizio aveva in loro rafforzato il coraggio.

Sopra un canale sta una trave, che serve al passaggio dei pedoni. Uno che non vi sia mai passato, non s'arrischia di farlo pel timore di cadere; chi invece vi ha fatto esercizio, passa senza paura. A volte si vedono dei fanciulli impiegare delle giornate intere nell'esercitarsi a passare sopra simili travi attraverso ai fiumi, e qualcuno arriva persino a passarvi correndo o saltellando.

ché questa facoltà esista in effetto e diventi realmente una forza attiva, è necessario ch'egli vi metta molto del suo. In altre parole la libertà non è un dono, non è un privilegio della sua natura, di cui non gli resti che vantarsi e godere, ma un premio che la natura stessa sembra in ultimo lasciarsi strappare da chi la soggioga col perfezionamento costante delle sue facoltà, e soprattutto colla lucidezza e la forza del pensiero.

Il dominio di se medesimo, appoggiato alla chiarezza d'una mente che legge dentro se stessa, e accompagnato dal sentimento della dignità umana, costituisce il grado morale piú alto e piú nobile, al quale ci sia concesso di giungere.

La condizione poi piú fondamentale della libertà essendo che le attitudini da svolgersi si posseggano,

L'esercizio permette loro di farlo, frenando colla volontà il terrore istintivo.

Un tale deve fare una certa cosa che gli mette ripugnanza. Dapprincipio gli pare impossibile di potervisi decidere: poi via via, piú che vi pensa, meno ripugnanza ne prova, finché giunge alla risoluzione di farla. Vuol dire che, con atti ripetuti, ha creato una disposizione particolare ad agire, che prima in lui non esisteva.

Lo stesso dovrà quindi dirsi della volontà anche rispetto alla condotta della vita.

L'esercizio continuato di guardarci da certe azioni non buone, e di farne altre che siano buone, ci fa acquistare la volontà di non far le prime e di compiere le seconde, creando cosí in noi l'abitudine morale.

Chi è sobrio, è divenuto tale per l'abitudine contratta di non eccedere nel mangiare e nel bere. Chi è onesto, tale è divenuto ripetendo atti di onestà e formandosene un'abitudine. Anche trovandosi nell'occasione di potersi appropriare, senza essere scoperto, la roba altrui, non lo farà, per l'abitudine contratta di rispettare ciò che non è suo. Colui invece che si fosse esercitato a far il male, sarebbe eccitato dalla sua volontà ad agire in modo disonesto (Ardigò).

ne deriva che la libertà è ancora nella *normale costituzione* e nel retto funzionamento dell'organismo.

Come una funzione non è regolare se non è normale l'organo da cui dipende, cosí il volere umano non è retto, l'autonomia non è al livello piú alto, se la costituzione organica dell'individuo e specialmente quella cerebrale non sono in condizioni a ciò sufficienti. Il grado della libertà psichica e morale [1] varia in rapporto a queste condizioni.

Data adunque la normale costituzione organica (la salute fisica), è libero l'uomo industrioso, intelligente, virtuoso. Chi aspetta tutto dagli altri e dalla natura, l'ignorante, il malvagio, non sono liberi. Essi non comprendono in sé il vasto dominio che per virtú propria, tutta umana, esercitano il vero, il bello, e il buono: la loro autonomia è piuttostoché umana, animale e vegetativa: essi piú che dominare sono dominati. E se il dominio l'accettano passivamente, per propria elezione, quando esso umilia, troncando le arterie della vita altamente umana, essi sono servili!

In generale, scrive l'Ardigò, massimo è il dominio e il diritto nell'uomo di carattere, o nel *sapiente,* come gli antichi, con tanta ragione, lo chiamavano.

In chi non ha fermi propositi e fini superiori, (carattere), l'ufficio che compie la Ragione è secondario. Apertamente o in segreto, scriveva il Taine, essa non è che un subalterno commodo, un avvocato

[1] Distinguiamo la libertà psichica e la libertà morale quantunque siano essenzialmente una medesima cosa, mutando solo il riferimento dei dati mentali. Riferiti al soggetto, questi costituiscono la libertà psichica; riferiti ai suoi rapporti esterni o sociali, costituiscono la libertà morale, salve le condizioni della libertà.

domestico e perpetuamente subornato, di quelli che i proprietari impiegano per accudire ai loro affari. Se essi gli cedono il passo in pubblico, lo fanno per decenza; quell'avvocato non ha che un'autorità passeggera e nominale.

L'uomo di carattere, come ripeteremo in apposito capitolo, è l'essere fornito per eccellenza di quella nobiltà speciale di natura, che è la piú divina, e sta sopra a tutte le altre; cioè della Ragione onde hanno il proprio impero il bene ed il vero.

E poiché l'esercizio di questo dominio, particolarmente sopra se stesso, è il conforto maggiore dell'uomo, è anche il costitutivo essenziale della sua *felicità*. Ne consegue che l'uomo di carattere, ossia il sapiente, è anche l'uomo veramente felice. La sua felicità consiste nella serenità dell'animo prodotta dalla coscienza chiara e viva della giustizia, e dalla forza incrollabile di volerla. [1]

La libertà è dunque, come ogni cosa umana, relativa.

« Libero in ogni tempo, in ogni contingenza della vita, non è nessuno; alcuni lo sono il piú delle volte; molti qualche volta; moltissimi quasi mai. V'ha l'uomo che serve alle suggestioni dell'amor proprio, agli im-

[1] Vellejo Patercolo diceva di Catone ch'egli era buono perché non poteva essere altrimenti. La sua indipendenza dal male era certamente, data la infinita superiorità della virtú sul vizio, vera e propria libertà. È stato anche detto che, in base al determinismo, fu carattere di Aristide operare giustamente, come è del fumo di salire in alto, del cibo di alimentare. E se cosí s'intende di escludere il capriccio, il paragone calza. Si ricordi però quanto la Ragione, e in sé e nel suo esercizio, è superiore a ogni altro fatto naturale.

pulsi delle passioni, e dell'egoismo, in modo poco differente dal bruto; e l'uomo che simile a un Dio infrange sdegnoso o calmo delude i decreti fatali, con cui la natura sembrò incatenarlo al suo impero » (Gabelli).

§ 3. *Limiti della libertà.* - La libertà è limitata perché relativa: e di questa relatività abbiamo già indicato due principali ragioni: 1° l'anormale costituzione organica che non permette il normale svolgimento delle attitudini superiori: 2° l'inerzia dell'individuo, onde anziché attingere da se stesso il potere di dominare sé e la natura, è strumento cieco, eteronomo, della passione, dell'ignoranza, e dell'altrui volere.

Quest'ultimo è un limite di libertà che consiste in un difetto di Ragione, di attitudini superiori: il primo è un difetto tutto fisico, onde è paralizzata l'attività psichica.

Una malattia non scema soltanto la libertà fisica, ma anche la libertà psicologica e morale, specialmente se affetta gli organi cerebrali.

Anche il sonno, le bevande alcooliche e i narcotici (*i veleni della intelligenza* come li chiama il Richet), paralizzando l'attività cosciente dell'individuo, sono limiti alla sua libertà.

Per ragioni di diversa costituzione fisica la libertà ha limiti in generale meno ampi nella donna che nell'uomo. La donna nel movimento delle scienze, delle industrie, delle arti, esercita un potere inferiore, e ciò si attribuisce al suo inferiore sviluppo mentale: ma non si può escludere che una piú elevata educazione non possa dare alla donna, anche in questo ramo, una superiorità pari a quella dell'uomo.

Pure per ragioni di sviluppo fisico la libertà è assai piú ristretta nel bambino e nel vecchio, che nell'adulto. La fanciullezza in cui la riflessione non è ancora incominciata, e l'ultima decrepitezza, in cui questa cessa, mancano del libero esercizio della volontà. Il vecchio ritorna fanciullo: « il dominio sopra se stesso s'indebolisce gradatamente, e sembra che la volontà, stanca dei servigi prestati nel corso di una lunga vita, si addormenti attendendo il giorno della morte » (Jouffroy).

Anche il temperamento, inerente alla costituzione organica, è un limite alla libertà; ed è un limite quel patrimonio ereditario, organico-psichico, col quale l'individuo nasce e che può essere contrario allo svolgimento delle attitudini superiori.

È un limite l'ambiente fisico o sociale, alla cui azione, se funesta, l'individuo non sempre si può ribellare. Un correttivo contro l'influenza perniciosa dell'ambiente, è, come vedremo, nella forza di resistenza che l'uomo può acquistare mediante l'educazione, la cui efficacia può pure frenare i limiti che derivano alla libertà dell'individuo dall'eredità e dal temperamento.

Quanto al difetto di Ragione, o di attitudini superiori, è chiaro ch'esso è per se medesimo una restrizione, diremo meglio, un'assenza almeno parziale di libertà. Mutando per la legge di divisione di lavoro, le attitudini, la libertà non può essere eguale in tutti gli individui.

In astratto, scrive Ardigò, un uomo solo potrebbe concepirsi sviluppabile in tutte le possibili abilità, industriali, artistiche, scientifiche e morali. In concreto, no; e per una ragione semplicissima.

Ognuna di tali abilità o attitudini, o virtú, esige, per essere portata a un grado sommo, oltreché una disposizione distinta, che non si trova se non di rado, anche tutta la quantità del tempo, e delle forze, onde può disporre un uomo singolo.

Ma, se tutte non si possono attuare in ognuno, la natura raggiunge l'intento, pure colla economia delle forze distinte, nella universalità degli uomini e colla divisione del lavoro.

Questa divisione di lavoro è possibile tra gli uomini perché, formando la loro società un insieme organico reale, intanto che uno si applica esclusivamente a un esercizio, gli altri suppliscono con le loro speciali attitudini a ciò che, per questo, verrebbe a mancargli; cosa che nei bruti non è possibile.

E anche perché ognuno trova nell'educazione, per parte di chi è già abile, la spinta necessaria all'esercizio medesimo; la qual cosa pure manca al bruto.

E infine perché l'uomo è fornito del volere, senza confronto piú espresso, piú autonomo e piú potente in lui che non nei bruti, onde gli è data facoltà di imprimere all'esercizio suo un indirizzo speciale colla necessaria energia e perseveranza, e malgrado la distrazione che gli viene dalle eccitazioni disturbatrici dei sensi, delle passioni, delle possibilità diverse.

In proporzione di questa divisione di lavoro, e della molteplicità e importanza delle attitudini distribuite, l'uomo barbaro e rozzo è meno libero dell'uomo civile e colto.

E poiché la divisione di lavoro si basa, nella società, sulla conoscenza dell'utilità sua, e sull'apprezzamento delle attitudini, e, in ultimo, sulla coscienza delle proprie forze, l'uomo civile e colto è anche per questo assai piú libero dell'uomo barbaro e rozzo.

Da ciò risulta che un mezzo potente per ottenere e conservare la libertà, è lo studio e la conoscenza di se stesso. « Bisognerebbe che l'individuo fosse in grado di penetrare dentro se stesso, che conoscesse le sue inclinazioni, che insomma il libro del suo cuore stesse costantemente aperto davanti a lui, perché altrimenti non può pensare a resistere a un'affezione che non sa di avere » (Gabelli).

Giova pure che con lo studio di se stessi si conoscano i limiti della libertà, se vorremmo usare su noi stessi la maggiore vigilanza ne' rapporti coi nostri simili. Ma la conoscenza dei limiti della libertà non deve mai estinguere e scemare il potere della nostra iniziativa, e il sentimento della responsabilità.

§ 4. *Libertà e determinismo.* - Dunque la libertà è possibile nonostante la solidarietà che esiste tra gli atti e i motivi, tra la condotta e l'io, l'io e l'ambiente.

« Se sono nella carrozza che corre, mi movo con essa; e in ciò il mio movimento è uno col suo. Ma non se intanto mi metto una mano nella saccoccia o ne la traggo; in ciò si avrà solidarietà solo fra il movimento delle diverse dita della stessa mano. Cosí esiste una coscienza nella società umana, che si riscontra in tutti gli individui che la compongono: ma ciò non impedisce la esistenza a sé della coscienza individuale » (Ardigò). Ciò non impedisce che l'individuo agisca per una virtú a lui intrinseca, e di cui ha l'affermazione cosciente nel suo carattere, ossia in tutto ciò che costituisce l'indipendenza della sua persona.

L'arbitrio assolutamente libero non è libertà, come non è libertà la necessità assoluta: questa ci dà

l'uomo-macchina, quella la licenza, e con la licenza la servitú: la cecità è nell'uno come nell'altra, e la ragione n'è esclusa. La libertà è per contrario nella ragione, come sovrana, ossia creatrice della legge, e come suddita, ossia obbediente alla legge: è nell'autonomia della ragione, nella « misura del pensiero che si traduce nella parola e nell'atto, nel pudore dell'anima non pieghevole » (Bovio).

E gioverà, a chiarire meglio l'equilibrio, l'equazione, tra libertà e determinismo, correggere un paragone piuttosto comune ed equivoco.

Si disse che i motivi i quali reggono gli atti umani, si possono paragonare ai pesi d' una bilancia. Ma i pesi sono quantità fisse che si riferiscono a una comune misura: i motivi sono eterogenei e sono suscettibili di variazioni infinite. E i motivi non sono offerti da una forza estranea assolutamente attiva che li imponga all'uomo assolutamente passivo, come si fa collocando i pesi sulla bilancia. Ma mentre la loro origine è nella passività della sensazione, sono poi per le speciali attitudini razionali dell'individuo, valutati, confrontati, analizzati in sé e nelle loro conseguenze logiche e pratiche. Le sensazioni, di motivi puramente sensitivi, diventano motivi razionali, motivi etici.

L'idea è piú complessa e piú potente d'una semplice sensazione, non ancora idealizzata: e lo vedemmo stabilendo le gradazioni degli esseri e delle autonomie rispettive.

La Ragione, ossia il grado piú intenso e piú armonico dell'attività cerebrale dinamogenetica e inibitoria, trasforma le sensazioni, dà loro, per la legge dell'associazione mentale, un significato ideale, supe-

riore, un senso etico: e l'uomo in cui questo potere di idealizzazione si personifica, diventa in questo modo capace di trasformare e di crearsi i motivi.

Concentrandosi in se stesso, egli si studia di trarre dalla sua ragione qualche norma utile o qualche serio proposito e divisamento; e pone gli altri sulla via perché facciano lo stesso, e portino nei casi della vita, con la maturità di giudizio, la serietà dei propositi, abbiano dei voleri non delle velleità. Conseguenza di tuttociò è la rettitudine delle opere.

Egli stesso espone sé e gli altri alle occasioni di compiere un atto, conoscendo per esperienza il valore suggestivo che hanno per se medesime le occasioni. Accorre agli ospizi di beneficenza per esercitare la carità, visita i malati per confortarli, vuolé assistere a un pericolo perché sa che non potrebbe lasciare che alcuno ne rimanesse vittima. E cosí facendo si crea e si trasforma l'ambiente del suo volere, riuscendo a esplicare le proprie inclinazioni, e anche, talvolta, a trasformare radicalmente se stesso. Allo stesso modo che si muta clima per guadagnare la salute perduta, cosí si mutano compagnie, letture, occupazioni, metodo di vita, per farsi migliori, per divenire piú liberi.

Libertà e determinismo non sono adunque fra loro in contradizione.

Il sentire in un modo o nell'altro, dipende, almeno in grandissima parte, non dalla volontà, ma dalla propria natura. E vedemmo quanta parte abbia in ciò il meccanismo dei movimenti cerebrali. Ma ricercare l'occasione di fare del bene, anche vincendo una tendenza contraria (come vedemmo a proposito delle passioni), determinare le proprie sensazioni per renderle elemento di moralità, — significa rendersi libero dalle acciden-

talità e dalle passioni che spesso assediano la vita, e attentano alla purezza degli ideali.

Libero è adunque chi sa determinare se stesso, crearsi delle leggi da cui il movimento dei suoi pensieri e dei suoi affetti dipenda.

Né la libertà scompare col sottoporsi a una legge, allo stesso modo che non cessa di essere libero quel popolo che si governa con leggi proprie. Libertà e legge anziché escludersi s'integrano reciprocamente.

E del potere di regolare se stesso, l'uomo, se è normale, ha piena coscienza: anzi sulla libertà pratica influisce molto anche questa coscienza di essere liberi. Non agiscono allo stesso modo due individui, l'uno dei quali si creda libero a differenza dell'altro.

Anche se *questa* coscienza fosse illusoria, tuttavia influisce in qualche modo sulla risoluzione finale. Come credersi malati è spesso un mezzo per diventarlo, cosí la fede nelle proprie forze è spesso garanzia di successo.[1] Anche l'idea del proprio potere, è, al pari di ogni idea, una forza: e come forza, essa è continuo stimolo e mezzo di perfezionamento, e sta a base delle virtú individuali e sociali. Piú noi conosciamo noi stessi e le ragioni dei nostri atti, piú s'accresce la coscienza della nostra libertà, e piú siamo effettivamente liberi.

§ 5. *La libertà nel volere*. - Se la libertà è nella Ragione, ne risulta che la libertà del volere è tanta quanta è la libertà della ragione. In altri termini il volere per sé, come attuazione, non è libero, poiché

[1] *Possunt quia posse videntur:* (Virgilio); ma il potere in ogni caso deriva dal conoscere, e tanto si può quanto si sa.

dipende essenzialmente dai motivi;[1] ma è libera la Ragione come potenza direttiva della condotta.

« Operare liberamente vuol dire in fine del conto pensare. Chi si risolve senza riflettere, senza avere dinanzi alla mente le ragioni di quello che fa, non può far altro, con le azioni, che secondare senza avvedersene le inclinazioni e i sentimenti dell'anima, che tendono a muovere la volontà. La condizione essenziale all'esistenza vera della libertà è dunque l'esame » (Gabelli).

Pertanto nell' *Io voglio* si comprende allo stesso tempo la passività e l'attività del soggetto: la passività onde il soggetto subisce la necessità della legge, l'attività onde questa legge se la crea la Ragione: la passività della determinazione volontaria, e l'attività propria della deliberazione.

Ordinariamente si suppone che nell'*Io voglio* siano da distinguere assolutamente due cose: un *io*, e un *impulso* estraneo all'io. Ma è un' illusione, osserva lo Spencer, supporre che in un dato momento l' Io sia qualche cosa di piú che lo stato di coscienza di quel momento.

L'atto che segue all'impulso è dunque determinato dall'Io o dall'impulso? È determinato dall'Io in quanto questo consiste in quello stato di coscienza che costituisce l'impulso.

[1] Considerato obbiettivamente il volere non è piú libero di qualunque altra funzione non solo psicologica, ma anche organica. Dovunque è applicata una legge, è realizzata una necessità. In questo senso si potrebbe anche dire che il cuore vuole battere, i polmoni vogliono respirare, i piedi vogliono camminare, gli intestini vogliono digerire. Infatti il cuore batte qualche minuto anche se separato dal petto; e gli intestini d'un animale sventrato continuano i loro movimenti peristaltici.

Che cosa sarebbe l'Io se non fosse quell'impulso, quello stato di coscienza? Se non fosse uno stato di coscienza, sarebbe qualche cosa di cui non avremmo coscienza, e che quindi non potremmo dire che esista. Se è uno stato di coscienza, è proprio quello presente, quello che costituisce, nell'*Io voglio*, l'impulso.

Dunque dire che l'Io determina l'atto, non può significare se non che l'atto è determinato da una serie di stati psichici, coscienti, in cui l'Io resta esaurito. Se si persistesse nel distinguere assolutamente le due cose, si ammetterebbe che la somma di quegli stati psichici che dicesi *io*, determina la somma dei medesimi stati psichici, ossia se stesso, ciò ch'è assurdo.

L'Io può benissimo determinare se stesso, ma in quanto uno stato precedente determina uno stato seguente: come dicemmo avvenire quando, ricercando una sensazione, l'individuo si prepara un motivo etico di operare. [1]

L'*Io voglio*, osserva il Ribot, non costituisce una situazione, ma la constata: la situazione è costituita infatti dal volere, e l'affermazione che *si vuole* non è che un atto di memoria, un caso della persistenza degli stati psichici, insomma una constatazione.

Io paragonerei, scrive lo stesso Ribot, l'*Io voglio* al verdetto di un giurì che può essere il risultato di una istruzione processuale assai lunga, di dibattiti appassionatissimi, che sarà seguito da conseguenze gravi per un lungo avvenire, ma che è un effetto senza es-

[1] Vedi il mio *Saggio della naturale unità del pensiero*, già citato, specialmente nei luoghi seguenti: Parte I: — Parte II, Cap. I, §§ 5, 6, e 10; Cap. II, § 4, e Cap. III, § 2.

sere una causa, non essendo in diritto fuorché una semplice constatazione.

La volontà in astratto è causa di niente: cause degli atti sono le tendenze, i sentimenti, le imagini che si coordinano riuscendo alla scelta.

Ma tuttociò non esclude che nell' *Io voglio* si constati anche la propria libertà.

La determinazione, come conseguenza della deliberazione, non è libera; ma su essa si riflette la libertà propria del magistero razionale che si spiega nella deliberazione.

In breve, *Io voglio* vuol dire: *Dopoché ho liberamente ragionato* (deliberazione) *io non posso non volere in una data maniera* (determinazione).

La volontà è il risultato del nostro essere e del nostro ragionare: ma è anche una causa che concorre a determinare il nostro essere, per i suoi fattori razionali. Si insisterà che se l'individuo vuole come ragiona, ragiona come sente, e che le difficoltà si sono cosí non eliminate ma spostate? Ma si ricordi infine di quanto le idee superino in potere le sensazioni, e come dalle idee derivi l'autonomia umana. La Ragione segue le sensazioni, si muove seguendone l'indirizzo, ma non ne è schiava: ha insomma un movimento proprio. Analogamente, salve le differenze, le ruote di un carro si muovono in senso orizzontale come il carro, ma nello stesso tempo girano con un movimento proprio.

Per conchiudere, importa moltissimo che la Ragione abbia un movimento proprio quanto è possibile intenso ed esteso, e che venga all'uopo educata.

È vero che alcune volte l'uomo, come piú sopra osservai, compie il male anche riconoscendolo, e

non compie il bene pur avendone chiara coscienza. *Video meliora proboque, deteriora sequor*. Ma ripeteremo che chi conosce il bene pienamente, non può rifiutarsi di compierlo.[1] Nessuno, dissero Socrate e Platone, è cattivo volontariamente. Nel momento che si compie un atto che si ritiene disonesto, si seconda una tendenza che in quel dato momento rappresenta, nella sua impulsività, il piacere maggiore, il bene da preferirsi; ma questo è un apprezzamento falso, che la Ragione deve correggere.

Ad essere veramente liberi occorre pertanto che si acquistino e si conservino, con tenacia, retti convincimenti e norme sicure. Cosí, divenendo piú liberi, diverremo anche piú morali, perché con la *educazione* del pensiero si acquistano la *personalità e il carattere*, che della moralità sono equivalenti.

[1] Vedi il mio *Saggio* ecc. Parte II, Cap. IV.

CAPITOLO X

La Personalità.

§ 1. Il concetto positivo della individualità. — § 2. Il senso organico nella personalità normale e morbosa. — § 3. Varietà nella personalità. — § 4. Personalità morale.

§ 1. *Il concetto positivo della individualità.* - Per distinguere una cosa dalle altre devo tener conto dei suoi rapporti con esse. Ciò che mi distingue dall'ossigeno generico quello che si denomina ozono, il fosforo comune dal rosso, il pane che ho comperato io, da quello rimasto nella bottega di chi lo vende, il garofano che io coltivo, dalla pianta in genere, l'uomo che in una folla di sconosciuti mi pestò il piede, da tutti gli altri, — sono i fatti particolari coi quali questi oggetti hanno relazione.

I rapporti fanno emergere la distinzione anche fino a costituire la individualità.

Quando mi trovo in mezzo ad una folla di gente, in faccia a una compagnia di soldati, non mi curo di distinguere un uomo dall'altro, l'uno dall'altro soldato, quantunque sappia che, volendo, troverei certissimamente i caratteri che li distinguono. Non così se da un uomo della folla o da un soldato della truppa avessi ricevuto una gentilezza, che mi premesse di contraccambiare in altra occasione; ché allora baderei a rilevare qualche particolarità che me lo individualizzasse così da riconoscerlo, occorrendo.

Una individualità risulta adunque da un insieme di particolari, di rapporti; mutando questi, muta per conseguenza anche la individualità. Distinguendo le parti costitutive d'una pianta, ho l'individualità delle stesse parti, e distruggo quella del tutto. Poi di nuovo, distinguendo, in ciascuna parte, le parti che le sono proprie. E di nuovo ancora distinguendo la parte nella parte all'infinito. Nella stessa psiche umana si individualizzano separatamente gli atti di volere, di ragione, di aver piacere o dolore, avendosi cosí le tre individualità che sono l'arbitrio, la mente, il sentimento; onde i vecchi filosofi ponevano nell'uomo altrettante anime sostanzialmente distinte.

L'individualità è un'unità collettiva: ma se le parti sono prese collettivamente, non per questo sono inscindibili. Cosí per un rapporto si dice *il corpo della amministrazione della giustizia*, quantunque entrino a formarlo moltissimi uomini, l'uno separato dall'altro, e che noi possiamo l'uno dall'altro distinguere.

Ma anche un uomo, come individuo, è un'unità collettiva, come ogni forma d'individualità che s'incontra nel regno animale. La sua *vita* è una *somma di funzioni*, l'una scindibile dall'altra, come gli organi rispettivi, come le cellule che costituiscono gli organi.

Pertanto, individualizzare una cosa vuol dire concepirla (proiettandone fuori di noi la rappresentazione) come una somma di coesistenti e di successivi, *specificarla* come sostanza e come modo. (*El. di psic.* Cap. VIII, §§ 7, 8). Se mancassero i dati per specificarla, scomparirebbe la pluralità dei distinti da cui risulta, e rimarrebbe (in apparenza) un identico, un'unità indifferente. Cosí ad esempio, se nel luogo dove ho

messo l'ombrello, se ne mettesse un altro identico, io me lo prenderei, credendolo il mio; e mai, se altro non mi dimostrasse il mio errore, cesserei di credere che quello fosse proprio il mio ombrello.

L'individuazione nelle cose è, per conseguenza, maggiore o minore secondo che è maggiore o minore la complessità delle note onde si fa la specificazione. Quindi, se si può dir nulla, poniamo, nelle vescicole di vapore di un giorno caliginoso d'inverno, e nelle goccie dell'acqua del mare, e nei granelli d'arena del lido, maggiore la ritroviamo nelle piante di frumento di un campo, e piú ancora nei singoli uccelli di uno stormo.

E piú ancora in una torma di animali domestici che si conoscano da vicino, per esempio, nelle oche custodite da un fanciullo, o nelle capre guardate da un montanaro, conosciute, magari, anche per nome ad una ad una.

E piú ancora in certi animali, che vivono con l'uomo, come il gatto di casa e il cane da caccia, che la padrona e il cacciatore distinguono da tutti gli altri gatti e da tutti gli altri cani, conoscendoli non semplicemente come un gatto e un cane, ma come quel dato gatto e quel dato cane. E piú di tutto poi nell'uomo, perché egli ci offre un maggior numero di dati per cui uno può distinguersi da tutti gli altri. E la cosa è ancor piú facile con un uomo col quale si abbiano maggiori contatti, vale a dire maggiori occasioni di apprenderne le particolarità. Gli stranieri sono meno distinti; piú i concittadini; piú ancora i conoscenti; piú di tutti i famigliari, che si designano col solo nome, mentre per gli altri si adopera anche il cognome.

Ma la distinzione maggiore, per un uomo, è quella onde rappresenta se stesso, e ciò unicamente perché il senso intimo gli fornisce una somma senza confronto maggiore di dati specificanti, i quali, per giunta, si pensano appartenenti al tutto che si forma associando sensazioni degli organi interni (Ardigò).

§ 2. *Il senso organico nella personalità normale e morbosa.* – La coscienza della propria individualità, distinta da qualunque altra, costituisce la personalità. I primi fattori di questa coscienza sono i fenomeni piú elementari della vita.

Il senso organico (*El. di psic.* Cap. II, § 25), il senso del corpo, in noi d'ordinario vago ed oscuro, talvolta nettissimo, è per ogni animale la base della sua individualità psichica. Anche per l'uomo è un monitore perpetuo e indefettibile: anche la personalità nostra s'informa al senso organico, e varia con esso (*El. di psic.* Cap. VIII, § 9).

Secondo che il corpo è in condizioni normali o anormali, l'individuo ne prova un generale benessere o malessere, che non rimane estraneo al modo di vedere le cose, e di condursi. Se lo stato morboso diventa permanente, si forma una nuova abitudine fisica e mentale, e il centro di gravità dell'individuo tende a spostarsi. Notiamo, a proposito, qualche caso di personalità morbosa. [1]

Pure in uno stato di salute generale, florido, ma sempre per qualche alterazione organica, l'individuo può in certi momenti provare una sensazione di tanta

[1] Riportando dal Ribot qualche esempio di personalità morbosa, ne seguiamo il principio: « *en voyant comment le moi se defait, nous comprenons comment il se fait* ».

debolezza da parergli di cadere in sincope e quasi di spegnersi; o si sente leggero, o pesante, o piú grande o piú piccolo della realtà; o dice di non aver piú denti, bocca, stomaco, intestini, cervello; o un membro o tutto il corpo gli pare di legno, di pietra, di vetro, di burro; o gli pare di non avere piú corpo, di essere morto. O lo stato morboso è proiettato al di fuori; l'individuo aliena una parte della sua personalità fisica.[1] O può credere d'aver due corpi, di cui uno soffre e l'altro no, uno cammina e l'altro sta fermo, uno è in un letto, l'altro in un altro: la sua *personalità fisica* è sdoppiata.

Il principio d'individuazione è dunque l'organismo: tale la personalità, quale l'organismo. Se gli elementi nervosi subiscono delle trasformazioni morbose, la personalità muta, come in un'orchestra in cui la maggior parte degli strumenti avessero mutato timbro. Dati, se ciò fosse possibile, due organismi identici, soggetti nello stesso momento alle stesse impressioni fisiche e morali, non vi sarebbe tra loro altra differenza che quella della posizione nello spazio.

Ma l'organismo è sede di stati affettivi, e anche questi concorrono a formare la personalità, cosicché l'individuo si sente diverso secondo che sono diversi i sentimenti che dominano in lui (*El. di psic.* Cap. VIII, § 9). Se i sentimenti dominanti sono morbosi, anche la personalità riceve una forma morbosa. Ne abbiamo esempi nell'ipocondria, nella lipemania, nella melan-

[1] Tale è il caso di quei mutilati di cui parla Bouillaud, che, avendo perduto la sensibilità di una parte del corpo, si figurano di avere accanto a sé, nel proprio letto, un'altra persona, o un cadavere.

conia, nell'abulía, nell'insensibilità a disgrazie anche gravi.

A questi casi di depressione sono da aggiungere casi di esaltazione. L'individuo esagera la propria attività: si crede un Napoleone, un Messia, o un altro grande personaggio; per una specie di ipertrofia mentale, si crede un papa, un imperatore, un Dio, parlando ed agendo in conseguenza. Questi sono casi di falsa personalità che si possono ridurre a un'idea fissa, dominante, a cui converge tutto il gruppo delle idee concordanti, le altre essendo eliminate o come annullate.

Anche le tendenze, — alle quali gli stati affettivi s'improntano — entrano a costituire la personalità; le mutazioni e alterazioni nelle tendenze sono anche alterazioni della personalità.

Si danno pervertimenti nelle tendenze che riguardano la propria conservazione e quella della specie, e nelle tendenze sociali, morali, intellettuali, estetiche ecc., cosicché se piú tendenze diverse si manifestassero in un individuo, si succederebbero in lui, a cosí dire, piú personalità.

Se poi le basi organiche della memoria sono alterate cosí da subirne una specie di paralisi, può avvenire che l'io passato scompaia dalla memoria; le tendenze, i sentimenti passati non si ricordano piú, e vi ha un altro presente, un altro io, che il piú spesso ignora il primo.

È celebre a proposito il caso di Felida, la quale, soggetta a due stati di coscienza, normale e anormale, durante il primo (normale) non ricordava nulla del secondo (anormale), e durante il secondo ricordava tutto ciò che era accaduto nel secondo e nel primo. [1]

[1] Vedi il mio *Saggio* ecc. Parte II: Cap. I, § 8.

Questo sdoppiamento di coscienza (analogo allo sdoppiamento di *personalità fisica* sopra notato) è accompagnato anche da un mutamento di carattere. Felida durante un periodo era triste, fredda, riservata; durante l'altro, era gaia, espansiva, vivace fino alla turbolenza (Ribot).

§ 3. *Varietà nella personalità.* - Il caso di Felida è un caso caratteristico di personalità morbosa: però la successione in noi di piú personalità può avvenire anche nello stato normale.

Quando a uno in età adulta, da un'altra persona, che possa averne la ricordanza circostanziata, si presenta il di lui essere di molti anni innanzi, che egli abbia dimenticato, egli concepisce il se stesso di quel tempo come un altro individuo, un altro se stesso. E ciò avviene, tanto o quanto, a un vecchio che guardi il proprio ritratto da giovane, a uno scrittore che legga un proprio scritto dimenticato, e via discorrendo.

Se ci sentiamo sempre gli stessi, è per la *continuità delle coscienze successive*; ma quantunque continue, le coscienze successive non sono veramente identiche fra loro. La coscienza si trasforma continuamente, come le cose e gli avvenimenti naturali in genere, e come l'organismo umano, che passa con incessante mutamento dalla puerizia alla gioventú e alla vecchiaia. Ma la trasformazione è lenta assai, e se non apparisce prendendo due momenti vicini del suo corso, ovvero passando gradatamente da momento a momento, è perché un momento vicino a un altro è a questo cosí somigliante, che sembra il medesimo. Se i due momenti fossero l'uno dall'altro lontani, e non fossero, nella coscienza che li ricorda, connessi per mezzo

delle gradazioni intermedie conducenti insensibilmente dall'uno all'altro, essi corrisponderebbero, in chi se li rappresenta, a due individualità.

Dunque anche lo stato normale è costituito da un flusso continuo di coscienze variate, a quel modo che la fiamma di un becco di gas, che pare la stessa assisa sempre sul becco medesimo, non è che la successione rapida dei getti piú o meno simili, che sottentrano l'uno all'altro. Chi non ha avvertito il travisamento fortissimo che subisce la rappresentazione di sé nell'umore gaio e nel malinconico, nello stato di soddisfazione, che rende benevoli, e nello stato di dispetto che rende malevoli, e quando ci pare di essere valenti in qualche cosa, e poi tutto a un tratto di non valer piú nulla? Talvolta una buona dormita la notte, o una buona colazione, o magari anche solo una tazza di caffè, basta a farci cambiar di parere e a farci dire: Non mi riconosco piú.

Dunque anche nella personalità, come in ogni stato psichico che concorre a costituirla, la varietà è grande e continua.

In ogni coscienza si attengono sempre fra loro, piú o meno, direttamente o indirettamente, le formazioni sue e semplici e complesse. Ma la coordinazione logica assoluta di tutte quante non c'è mai: e differentissimi sono i gradi della coordinazione relativa. E quella che c'è, è sempre ondeggiante, come la vita psichica stessa.

Maggiore è la coordinazione logica degli elementi della coscienza dell'uomo di genio, nel quale l'idea si scolpisce viva e si agita potente; e per la forza dell'attenzione si attiva sempre piú attorno, nell'ordine dovuto, i concetti relativi, e disfà anche, riforman-

doli, i contrari. Minore nel mediocre; nel volgo vivono inavvertite le contraddizioni piú flagranti; come, per dirne una fra mille, la credenza simultanea nel destino e nel libero arbitrio.[1]

L'uomo reale quindi, e l'uomo storico, non sono come l'astratto e l'ideale della scienza e dell'arte. Nella realtà, in un uomo solo vivono, per dir cosí, molti uomini diversi in una volta, come nei sedimenti sovrapposti di un'isola le formazioni geologiche di varie età. Nessun uomo ha il privilegio di essere libero affatto da stonature o mostruosità psichiche, come non lo è mai del tutto dalle fisiche. Perciò un eroe della storia non è come un eroe di un dramma, che si costituisce con uno stampo fatto apposta, e colla regolarità delle forme geometriche.

Ripetiamo: *Nella realtà, in un uomo solo vivono, per dir cosí, molti uomini diversi in una volta.* Le diverse *regioni* del campo della coscienza virtuale di un uomo possono ripresentarsi *con prospettive diverse*, onde la variazione normale detta sopra della coscienza dell'uomo sano, e da un'ora all'altra, e soprattutto da un'età all'altra. Ma si possono presentare solo alcune di dette regioni con intensità tanto maggiore, quanto è piú obnubilata la coscienza del resto: onde le variazioni anormali nella *alienazione*, termine che spiega per se stesso il fenomeno della mutata personalità, nell'ebbrezza, nel sonnambulismo, nello sdoppiamento della personalità.

Ciò si verifica in modo curioso nell'uomo decrepito, quando la vita si esaurisce.

Qui la coscienza si fa, per dir cosí, *sporadica*. Gran parte del campo della coscienza si oblitera, rimanen-

[1] Vedi il mio *Saggio* ecc. Parte I, Cap. I, e 2.

done soltanto delle chiazze isolate di consapevolezza; come in quelle piante molto vecchie, che portano ancora qua e là qualche ramoscello tisicamente verdeggiante. L'uomo normale, che è la *risultante* di tutte le formazioni psichiche prodottesi durante la vita, non c'è più. Non esistono più se non dei frantumi dell'uomo precedente. Sicché, se un eroe invecchiando rimbambisce, o agonizzante parla come un vile, ciò non toglie niente alla interezza della stima dovuta alla figura di lui nella sua integrità anteriore (Ardigò).

§ 4. *Personalità morale.* - Le idee nella personalità, generalmente considerata, hanno, osserva Ribot, un ufficio secondario: l'ufficio più importante, per la costituzione della personalità, spetta invece al senso organico. Le idee con la loro affettività, hanno però un'importanza essenziale per la costituzione della personalità morale.

Nel distinguerci dalle altre cose, dobbiamo riferire a noi stessi tutto ciò che fa di noi degli esseri superiori, autonomi, liberi; dobbiamo elevare la individualità nostra alla sua forma più nobile; dobbiamo insomma sentirci non *cose*, ma *persone*.

E sentirsi *persone* vuol dire aver coscienza chiara del proprio pensiero e delle proprie opere; distinguersi dalle forze esteriori con le quali si è in lotta, e opporvisi; vuol dire soprattutto, concepire un ideale da raggiungere, comprenderne la verità e la bellezza, esplicare tutte le proprie attribuzioni per liberamente realizzarlo.

La personalità morale non è dunque costituita in noi dalle sole qualità ricevute dalla natura, ma principalmente da quelle che abbiamo acquistate da noi, conformandoci alla superiorità naturale della no-

stra Ragione. Questa ci dà il sentimento della dignità nostra, ch' è stimolo continuo a conservare nella condotta l'integrità del nostro carattere.

Non può stimare se stesso e adoperarsi per conservare e aumentare il proprio valore, chi non ha del proprio valore completa coscienza. Chi possiede questa coscienza, conformerà ad essa, nel lavoro a cui coscientemente si dedica, le proprie aspirazioni, e dalla sua energia, cosciente, laboriosa ed onesta, raccoglierà quella morale soddisfazione che è tanta parte della felicità umana.

La personalità s' identifica con la Ragione. Chi cede ai primi impulsi, seconda tutti i desideri, senza trovare nella Ragione i mezzi per adattare l'attività propria a fini superiori, non è una *persona* nello stretto senso morale, di questo termine. La personalità morale è in ragione diretta della capacità razionale, e della uniformità delle azioni ai criteri piú elevati; risulta cioè dalla pienezza della ragione, in cui consiste la integrità dell'uomo.

Tutto ciò che non risponde alle esigenze piú elevate della Ragione, (come l'ignoranza, il vizio, la schiavitú civile) è una mutilazione dell'uomo. Integrazioni essenziali della personalità umana sono adunque la virtú, la scienza, e la libertà civile. [1]

[1] La rivoluzione francese impose all'adorazione dei popoli la Dea Ragione. Ma quella fu troppo Dea; fu, osserva il Bovio, ragione individuale, cioè tirannia di opinione, non principio universale, in cui consiste la verità della ragione. L'opinione in ogni tempo è tirannia di volgo; la ragione la distrugge e istituisce la libertà. La rivoluzione francese falsò il contenuto della libertà, perché alla dichiarazione dei diritti dell'uomo non contrappose la dichiarazione dei doveri. La personalità moderna è sintesi di diritti e di doveri.

CAPITOLO XI

Il carattere morale.

§ 1. Definizione — § 2. Fattori del carattere. — § 3. Degenerazione del carattere. — § 4. Formazione del carattere morale.

§ 1. *Definizione.* - Il carattere morale si distingue dal temperamento (*carattere* propriamente detto) perché questo è piuttosto ereditario, mentre il carattere morale è piuttosto acquisito. [1]

Il carattere, nel senso etico, è l' insieme delle qualità psichiche e morali che danno un' impronta speciale alle famiglie, alle razze, agli individui. Si rivela specialmente nelle tendenze affettive, le quali però implicano, come si sa, le funzioni intellettuali.

[1] Se il termine *carattere* si usa nel significato di *temperamento*, dire, come osserva l' Azam, di un uomo, che gli ha un *buon carattere*, non equivale a dire ch' egli è un uomo *buono, morale*: queste qualità non si escludono, ma non sono affatto identiche; si trovano spesso delle persone di una grande bontà, che sono ben lungi dall'avere un *buon carattere*. Si può avere un carattere dolce senza essere buono. Il *burbero benefico* è un tipo talmente popolare che non ha bisogno d' essere messo in evidenza. I collerici, gli impressionabili, i volubili, i frivoli, i melanconici, i burberi, i capricciosi, ecc. spesso sono uomini incapaci di fare il benché minimo male agli altri, e non di rado sono dotati di un'alta dose di ottimismo. Sicché lo stesso Azam ne conclude che tutte le forme del carattere possono essere accompagnate da una grande o piccola moralità, tranne i due caratteri *tipici*, che si dicono per antonomasia il *buono* e il *malvagio* (N. Colajanni).

Inteso poi come termine di perfezione, il carattere morale è « una massima di condotta, è la forza della volontà rivolta con fermo proposito al conseguimento d'un fine, e al mantenimento di esso una volta ottenuto » (Dandolo).

Nel volere, l'individuo spiega una diversa capacità inibitoria degli impulsi: quanto maggiore è la preponderanza di questa capacità inibitoria sull'impulsività delle tendenze inferiori, tanto maggiore è il dominio su se stesso, tanto piú forte è, come si suol dire, il carattere, tanto piú, infine, siamo liberi. *Il carattere è, con la Ragione e la personalità, sinonimo di libertà.*

§ 2. *Fattori del carattere.* – Alla formazione e allo sviluppo del carattere contribuiscono tutti gli elementi della personalità: prime quindi le condizioni organiche, ereditarie e acquisite: si può dire che il carattere, fino a un certo punto, cresca col corpo. Il bambino che non ha ancora il corpo ben sviluppato, non ha né personalità né carattere.

Con i fattori organici, concorrono alla formazione del carattere i fattori psichici, pure ereditarî e acquisiti: vi concorrono le sensazioni nella infinita varietà delle loro idealizzazioni e combinazioni, le emozioni, la memoria, la volontà. Se i fattori organici e psichici si presentassero in condizioni morbose, anche il carattere, come la personalità, sarebbe anormale.

Oltre i fattori organico-psichici, cooperano all'organizzazione del carattere i fattori esterni, che con un solo termine si chiamano *ambiente.* L'influenza dell'ambiente, fisico e sociale, è grandissima, anche se inavvertita: l'aria che si respira, il cibo che si digerisce, il contatto con gli altri, le forme svariatissime

della convivenza, sono tutti elementi che concorrono, piú o meno, a formare e a sviluppare in un dato modo e grado il carattere morale di un uomo.

Il ritmo impulsivo di una coscienza sola, scrive Ardigò, nasce, oscilla, si trasforma, per una forza che viene dalla natura, e mediante la società. Come il ritmo delle pulsazioni cardiache, sintesi dei riflessi molteplici delle funzioni svariate di tutto l'organismo, dipende dalla costituzione dell'individuo, e per essa, da quella della specie, e, infine, dalla natura, in seno alla quale origina e si mantiene, cosí la psiche di un individuo dipende dalla sua costituzione, e da quella della specie, e infine dalla natura in cui la specie umana si svolge.

Grandissimo è il potere dell'ambiente. N'è prova il fatto del carattere speciale dell'uomo secondo il paese a cui appartiene, e secondo il tempo nel quale visse. Il greco del tempo di Maratona non è quello del tempo della caduta di Costantinopoli. Un tedesco, un inglese, un francese, un italiano, oggi, si distinguono tra di loro anche solo se movono gli occhi. Se il loro modo di pensare e di fare tende a eguagliarsi, ciò dipende precisamente dall'ambiente, che tende a comporsi in uno solo piú grande, in vece di ambienti isolati e diversi (Ardigò).

Variando le condizioni dell'ambiente, le occupazioni, lo stato economico dell'individuo, varia anche il suo carattere.

Con l'azione dell'ambiente, come anche con l'eredità e l'educazione, si spiegano adunque le disuguaglianze di carattere tra individuo e individuo; disuguaglianze utili alla coscienza sociale per la divisione di lavoro che n'è conseguenza, e di cui già abbiamo segnalati i vantaggi.

« L'uniformità di carattere, di tendenze, di forze fisiche e psichiche sarebbe causa di dissociazione, anziché di armonia organica nella società » (Sergi).

Per le stesse ragioni dell'ambiente, dell'eredità e dell'educazione, si spiegano i vizi di disorganizzazione del carattere, il carattere essendo appunto da considerarsi come un organismo.

§ 3. *Degenerazione del carattere.* - Il carattere è una forza, un'energia attiva, un potere di resistenza contro le tendenze inferiori. Ed è una forza di grado vario, dal massimo al minimo. Se ogni potere di resistenza è perduto, il carattere è abolito.

Vi ha nel carattere, come osserva il Sergi, la grande e la piccola degenerazione, secondo che i suoi elementi costitutivi perdono molti o pochi dei legami che esistono nella loro compagine.

Nella piccola degenerazione l'individuo è nelle sue azioni indeciso, tentennante; cade qualche volta nello sconveniente e nel turpe, e adopera ogni espediente per coprire le magagne della sua condotta.

Nell'abolizione del carattere, che è il maggior grado di degenerazione, anche la personalità morale rimane annullata. Ogni energia psichica è subordinata a quella della persona a cui l'individuo è sottomesso, e che non sempre è di propria elezione: è il piú completo servilismo. [1]

[1] La forma piú antica del servilismo è la schiavitú, istituzione sociale universalissima, comune a quasi tutte le razze inferiori esistenti; e dobbiamo supporre che vi sia stata anche ai tempi preistorici.

L'origine della schiavitú deve riferirsi all'effetto del dominio della forza nelle guerre primitive fra genti diverse. I vinti, mutilati, diventano servi dei vincitori; questi concedono la vita,

§ 4. *Formazione del carattere morale.* - La libertà è in ragione diretta dell'autonomia, e l'autonomia sta, quanto alla condotta morale, nella *virtú*, ossia in quell'energia di volere per cui la Ragione ha la prevalenza su ogni basso impulso. E come l'energia del volere si acquista con l'esercizio, cosí con l'esercizio si acquista anche il carattere.

« Le virtú morali, o il carattere di un uomo, sono adunque un tesoro, che egli si è accumulato col lavoro ben diretto e perseverante di tutta la vita; come il peculio formato co' suoi risparmi.

E cosí il carattere di un popolo. Come la sua ricchezza è l'eredità dei lavori e dei risparmi di molte generazioni innanzi, cosí il suo carattere è l'eredità delle virtú delle generazioni passate. Onde si vede che, né d'improvviso si fa virtuoso un popolo vizioso, ma vi occorre l'opera degli anni a centinaia; né d'improvviso si fa vizioso uno che sia virtuoso. La sua decadenza si prolunga, si può dire, tanto, quanto fu lunga la preparazione della sua floridezza » (Ardigò).

Il carattere morale si forma stabilmente quando stabilmente si organizzano le idee. La tenacia dei propositi, e la ferma volontà di mantenere un fine conseguito, non possono risultare se non da quei fermi convincimenti che sono come centri di attrazione dei nostri pensieri, e ai quali la condotta s'informa necessariamente.

che potrebbero troncare, a patto della schiavitú. Sopravvivendo nelle sua condizione di vinto, lo schiavo conferma il fenomeno della sopravvivenza dei deboli.

Pare, continua il Sergi, che lo schiavo sia stato uno strumento necessario ai popoli di grande energia e attività: mancavano le macchine, non esistevano le moderne classi operaie; lo schiavo suppliva alle une e alle altre.

Si potrebbe osservare che, cosí considerato, il carattere è posseduto anche da chi persevera nel male: ma se al carattere si dà un significato piú alto, identificandolo con un certo grado di potenza razionale e di morale educazione, (ossia con la Ragione e la Personalità), è uomo di carattere solo chi persevera tenacemente nel bene. Ed è questo il senso che comunemente si dà alla parola *carattere*.

Senza un motivo altamente etico che inibisca gli impulsi inferiori, il carattere morale non è costituito. Alla sua stabile costituzione è quindi necessario che si formino su solida base quei motivi etici a cui deve intendere l'opera della educazione, quelle idee forti, quei principî mentali, che riguardano l'esplicazione dell'attività morale.

Le idee forti fissatesi nella mente di un uomo sono, scrive l'Ardigò, come in cielo le grandi masse di materia incandescente, che si chiamano le stelle, o i soli, che subordinano a sé, per la prevalenza della forza, le masse minori dipendenti, o i sistemi cosmici. Il cielo astronomico è contraddistinto da quelle costellazioni persistenti che vi si formano. Cosí ogni psiche individuale è, per cosí dire, un cielo contraddistinto dalle costellazioni persistenti di quelle idee forti che vi si formarono, e che costituiscono la personalità e il carattere dell' individuo.

E queste idee forti, costitutive del carattere, sono l'unico fondamento della stima personale: tanto un uomo merita conservare l'integrità della stima, quanto egli conserva l'integrità del carattere. Se no, egli non ha diritto all' onore.

CAPITOLO XII

L'Educazione.

§ 1. L'Educazione. — § 2. L'educazione e l'eredità. — § 3. Educazione e temperamento. — § 4. Educazione e ambiente. — § 5. L'educazione del proprio pensiero. — § 6. Educazione scientifica.

§ 1. *L'educazione.* - « Nel problema dell'educazione s'incontrano tutti gli altri problemi sociali, la cui soluzione perciò non può essere istantanea, non può risultare dai mezzi della violenza, ma è affidata all'opera graduale e trasformatrice delle future generazioni. Sul campo dell'educazione si accoglie la lotta suprema della civiltà » (Angiulli).[1]

« L'educazione forma, si può dire, un uomo di pianta.... Per questo l'uomo può acquistare le attitudini di persona civile, di buon cittadino, e d'individuo fornito di speciali abilità utili, decorose, nobilitanti.

L'opera che avvia alla produzione di questi effetti proviene dalla società, dalla famiglia, dagli educatori di professione, dalle maestranze professionali e dalle istituzioni speciali.

E quest'opera consiste nel far contrarre all'individuo le abitudini e le abilità[2] già possedute dalla

[1] *L'éducation c'est le grand champ de bataille* (Littré).

[2] Dicendosi, osserva l'Ardigò, che l'educazione consiste nel far contrarre all'individuo le *abitudini* e le *abilità*, si vuol signifi-

società in genere, e dagli ordini diversi dei cittadini in ispecie: abitudini ed abilità che non si posseggono per effetto della sola nascita e del solo sviluppo spontaneo della vita.

Tale è l'uomo adulto, quale fu educato da giovane. Chi ha ricevuto una educazione da gentiluomo, si tradirà sempre tale anche nel portamento, nel gesto, nella voce, nel giro del discorso. Chi l'ha ricevuta da villano, non si potrà mai correggere tanto, che non apparisca poi sempre, in seguito, il tratto grossolano prima assunto. Molto piú poi l'ordine dei pensieri, degli affetti, e il carattere morale »[1] (Ardigò).

L'educazione è efficacissima a formare la personalità e il carattere, ossia la Ragione e la libertà; essa agisce anche contro i due fattori, sopra notati, del carattere: l'eredità e l'ambiente.[2] Basta l'assenza

care che la notizia o cognizione semplice non basta, ma che occorrono, per ottenere la vera educazione, l'abitudine e l'abilità.

Un tale possiede una grande memoria e impara alla lettera un volume di calcolo sublime; non per questo si potrà dire che è un matematico, o che sappia il calcolo. Il vero matematico può non sapere a memoria dei libri, ma è capace di scriverne lui, e ciò perché ha ormai acquistato l'abitudine, l'abilità nella sua scienza.

[1] L'efficacia della educazione è riconosciuta praticamente dai campioni piú decisi del libero arbitrio, massime per l'opera di certi ordini religiosi. I quali vi si applicarono con tutte le loro forze, e ne ottennero dei risultati maravigliosi, riuscendo a stampare negli uomini, che passarono per le loro mani, delle impronte morali profondissime, e incancellabili, che tanto piú devono far caso, quanto meno in esse hanno secondato le tendenze e le disposizioni della natura. Cioè l'educazione ha fatto una prova ammirabile anche a ritroso della natura (Ardigò).

[2] L'opera educativa sviluppa delle attitudini naturali, ma dà pur luogo a una formazione artificiale ulteriore. Tutti gli esseri sono piú o meno suscettibili di tali formazioni ulteriori, quando vengano trasportati in matrici diverse. Il baco da seta nasce verme, poi deve convertirsi in crisalide e a tale scopo si rinchiude nel

di ogni qualsiasi educazione perché nei fanciulli si verifichi quell'arresto di sviluppo e quel rinvigorimento delle tendenze naturali che riescono alla costituzione del delinquente-nato.

Si è creduto da alcuni scemare l'importanza dell'educazione, col rilevare in modo eccessivo l'efficacia dei fattori etnologici e fisici su gli svolgimenti della vita umana, risuscitando una specie di fatalismo naturalista. Ma ricerche piú esatte e piú larghe, senza disconoscere l'efficacia di questi fattori naturali, nella loro giusta misura, giungono a dimostrare che tutta la complessità degli attributi psichici e morali, che distinguono l'uomo dal bruto, è un prodotto della storia, cioè dell'educazione. L'attività collettiva trasforma la struttura mentale dell'uomo, e dischiude per questo mezzo un nuovo ordine di sviluppo nell'organismo sociale. L'osservazione comparativa di popoli appartenenti ad una medesima razza prova come sotto una diversa disciplina mentale alcuni raggiungono i piú alti gradi della cultura, ed altri rimangono indietro di parecchi secoli (Angiulli).

Come senza l'eredità e l'ambiente, cosí senza l'educazione l'evoluzione sarebbe inesplicabile. Con l'eredità, l'azione infinitamente complessa dell'ambiente, e l'educazione, si spiegano le innumerevoli variazioni individuali, senza ricorrere né al caso, né a qualsiasi altro principio misterioso.

§ 2. *L'educazione e l'eredità.* - Non tutti gli elementi ereditarî, costitutivi del carattere di un indi-

bozzolo, ove avviene la trasformazione dell'essere suo, poi ne esce farfalla. — La differenza che passa tra un Europeo e un selvaggio è dovuta alla educazione.

viduo, sono, per l'educazione, modificabili, o tali non sono allo stesso grado.

L'esperienza individuale è una ricapitolazione e una continuazione dell'esperienza della razza; e le conquiste della specie sono tanto piú modificabili quanto piú sono recenti. Le piú lontane, essendo state consolidate dal tempo, lo sono meno: piú modificabili sono le trasmissioni recenti della famiglia e della razza, che non quelle piú lontane della specie, dove si sono fissate le correlazioni piú elementari della vita. Quindi progredendo dagli organismi piú semplici agli organismi piú complessi, dalla struttura piú bassa del sistema nervoso, alla sostanza cerebrale che è piú variabile di tutte, aumenta la virtú modificatrice e innovatrice delle conquiste della specie. In altri termini, mentre la forza dell'eredità è tanto maggiore quanto piú si discende nella scala zoologica, l'influenza dell'educazione aumenta mano mano che nella scala zoologica si sale: è massima nell'uomo. Ad essa si deve se fanciulli che nascono colla predisposizione alla delinquenza, diventano uomini onesti e utili all'organismo sociale. [1]

È adunque dalla prima infanzia che i mezzi educativi devono impiegarsi contro le perverse inclinazioni, [2] appena queste si rivelano, favorite come sono

[1] Ciò non toglie che fra le tendenze degenerative ve ne siano di irresistibili, contro le quali riesce vana l'opera educativa. Non si può attribuire all'educazione un potere assoluto; se il suo potere è massimo nelle nature medie, si osservò ch'è minimo nelle estreme (genio e idiotismo).

[2] A ciò giovano assai, se bene diretti, gli Asili infantili, nei quali dovrebbero essere accolti e seriamente educati, come in paterno ricovero, tutti i figli del popolo. E in essi il potere massimo, educativo, è della donna, per l'affinità che esiste tra la psiche muliebre e quella infantile. La donna nell'Asilo è madre civile.

dalla naturale imprevidenza e insensibilità morale che il fanciullo ha in comune col selvaggio e col delinquente.[1]

Queste tendenze si arrestano provocando nel bambino emozioni depressive. Se l'arresto per quanto si tenti provocare emozioni depressive, non si produce, l'individuo è poco o punto educabile. Se si produce, tra i due stati (la tendenza cattiva, e l'emozione depressiva) tenderà a stabilirsi un'associazione: il primo sveglierà il secondo, il suo correttivo, e con l'abitudine l'arresto diventerà piú facile. È pertanto necessario che i mezzi coi quali si educano i giovani si

[1] Scrive il Colajanni: « Le imprevidenze, l'impulsività, la variabilità emozionale, l'aggressività, la collera, l'eccessiva prodigalità alternata con eccessiva cupidigia, le tendenze oscene, il gergo, la vendetta, la menzogna, lo spirito d'imitazione, la gelosia, la vanità, l'irascibilità, l'impudenza, la credulità, la crudeltà ingenua e raffinata verso gli animali, l'amore ai piaceri e ai godimenti, la pigrizia intellettuale, la debolezza e incostanza della volontà, l'impazienza, il disprezzo e i maltrattamenti verso i deboli, ecc. vengono confermati come proprî dei fanciulli da Spencer, Sergi, Letourneau ecc. e soprattutto dagli splendidi lavori del Perez, che contribuiscono tutti a stabilire l'analogia del fanciullo col selvaggio, e di conseguenza col delinquente.

Analogia completata da Sergi e da Mantegazza, per il lato psichico, che vi mostrano i fanciulli imitanti i selvaggi nei loro giochi, nell'adoperare i denti quali armi offensive e difensive, nel graffiare, nel rotolarsi per terra, nel fare disegni identici a quelli dell'artista ottentoto o di quello contemporaneo all'epoca della renna; e da Spencer che illustra il loro desiderio, uguale a quello dei selvaggi, di vedere battuti, puniti, gli oggetti inanimati che arrecarono loro qualche danno.

Ma tra selvaggi, fanciulli, e delinquenti c'è, si noti, non identità, ma analogia. Tanti secoli di vita sociale e di storia non sono trascorsi invano ed hanno lasciato orme profonde. Il fanciullo moderno non può rassomigliarsi all'uomo primitivo fuorché lontanamente. Il fanciullo viene modificato dagli stessi prodotti ereditari, e della diretta educazione.

adattino alla loro età e indole, e che si propongano loro ideali che possano realmente sentire e amare come motivi delle loro azioni.[1]

La parte fondamentale del carattere è ereditaria; è costituita come da stratificazioni che rappresentano il prodotto di parecchie generazioni umane. Ma a queste stratificazioni fondamentali se ne possono sovrapporre altre che coprano, per cosí dire, quelle ereditarie: l'elemento avventizio può modificare anche radicalmente l'elemento ereditario.

Tuttavia è norma utile all'educatore, di non creare una troppo grande discontinuità e disarmonia tra gli elementi nuovi e quelli vecchi; egli deve innestare sull'antico e stabile tronco, il nuovo e ancor tenero germoglio (Sergi). Occorre insomma che l'educatore s'inspiri alla conoscenza teorica e pratica dei mezzi piú efficaci a educare (pedagogia), e alla conoscenza psicologica dell'educando. Cosí intesa e praticata, l'opera dell'educazione agirà contro la stessa resistenza opposta dagli elementi ereditarî, a quella guisa di « un reattivo chimico che lascia scorgere la imagine impressa su di una negativa fotografica, se esso è di opportuna natura, ma che la lascia latente e ve ne sovrappone un'altra nel caso contrario » (Colajanni). Cosí infine sarà possibile rigenerare anche un cattivo carattere, tanto piú se non saranno troppo scarse, nell'individuo da educare, l'intelligenza e la sensibilità.

[1] Il bambino impara a poco a poco a dominare la sua attenzione, a reprimere le sue tendenze a far strepito, i suoi gesti esuberanti, impara a lavorare, non già, subito, per il sentimento del dovere, ma per far piacere ai genitori. E cosi comincia a formarsi in lui il carattere, poiché comincia a dominare in lui un'idea superiore.

§ 3. *Educazione e temperamento.* – Anche il temperamento può con l'educazione trasformarsi, poiché esso non è un' unità, ma una risultante di forze sempre in via di modificarsi.

Ordinariamente non si crede che il temperamento e lo stesso carattere morale siano mutabili; e si nega fiducia a chi si sia mostrato una volta cattivo. Ma se questo prova che gli uomini ordinariamente non pensano a riformare la propria indole, non prova che questa non sia modificabile. Per certo non è modificabile con un *fiat*, come potrebbe credere chi è persuaso di possedere una libertà assoluta.

La libertà è la ricompensa dei forti; nessuno è libero che non meriti di esserlo. Essa è per tutti i fatti della vita come la luce del sole per un paesaggio; fonte delle gioie più profonde e più durevoli della vita, quali possono derivare dal saper vincere anche ciò che nella propria natura vi ha di più tenace.

§ 4. *Educazione e ambiente.* – Il magistero educativo, che ha lo scopo massimo di migliorare l'ambiente sociale migliorando gli individui, ha pur quello non meno essenziale di premunire l'individuo contro l'azione talvolta funesta dell'ambiente, e di predisporlo a ricevere gli ammaestramenti che anche dall'ambiente ci vengono.

Nella società in cui viviamo sono i germi delle virtù individuali, e in essa si agitano, svolgendosi perpetuamente, quelle idealità superiori che devono guidare la nostra condotta.

« È certo che nessuno sfugge all'influenza della società, a cui appartiene. Un individuo educato in China diventa un chinese, educato in Turchia un turco, educato in Italia un italiano, ecc. E un italiano che

accidentalmente si trovasse in Germania darebbe subito a capire ch' è italiano. Difatti nella società ognuno imita gli altri, parla la stessa lingua, ha cogli altri comune il pensiero, il modo di vestire, di mangiare, d'abitare e via via. Variando dunque la società, varia anche l'individuo, e anzi possiamo dire che la forza motrice piú potente in fatto di educazione è nella società, e tanto piú potente inquantoché essa ha campo di esercitare la sua influenza in una scala ben piú vasta che non la famiglia e la scuola.

Nei vari popoli, nelle varie età, la presenza nel pensiero di diversi principî ideali vi ha determinato quei dissomiglianti complessi di idee, cosí ben contornati, cosí consistenti e durevoli, che si manifestarono nei loro costumi caratteristici, nelle arti, nell'ordinamento politico e religioso; e che possono, a tutta ragione, essere chiamati le specie delle produzioni del pensiero: proprio come, in un altro campo, si direbbe le specie delle produzioni vegetali ed animali (Ardigò). Onde si comprende come influiscano altresí sull'educazione le istituzioni sociali. Anche queste servono a foggiare l'individuo in un modo piuttostoché in un altro.

« Abbiansi due fanciulli che vivano nello stesso ambiente, che studino e giochino insieme. Un bel giorno se ne collochi uno in un collegio militare ed uno in un seminario. Ne usciranno differenti materialmente e moralmente l'uno dall'altro. Le due diverse istituzioni ne avranno fatto cioè un soldato e un prete, che è quanto dire due individui che si atteggiano fisicamente e moralmente in un modo affatto differente » (Ardigò).

§ 5. *L'educazione del proprio pensiero.* – Il carat-

tere è un organismo psichico. Il suo germe è un'idea che va estendendo a poco a poco la cerchia delle sue relazioni, fino a imporsi nella direzione del pensiero e della condotta dell'individuo. Ciò è in analogia col modo come, poniamo, sorge e si organizza, nella mente di un artista, un'opera d'arte.

Un pensiero giovane, nato vitale, dimora nell'uomo di genio, da prima timido e oscuro. Una lettura, un incidente della vita, un'espressione felice, lanciata fuggevolmente da qualche autore che avendo la mente occupata d'altro non ne comprendeva la fecondità, danno a quel pensiero giovane la coscienza del suo valore, del suo possibile ufficio. Da quel giorno esso continua ad alimentarsi. La scuola, i viaggi, le conversazioni, le letture svariate, gli forniranno elementi assimilabili, nutrendosi dei quali, andrà fortificandosi. Fu cosí che Goethe maturò per 30 anni la sua concezione del Faust. Tanto tempo impiegò l'opera geniale a germinare, a crescere, a gettare le sue radici sempre piú profondamente, a cercare nell'esperienza i succhi nutritivi.

Salve le proporzioni, avviene lo stesso d'ogni idea che passa in noi. Se non fa che passare, sfuma nel nulla: conviene adunque prestarle attenzione, ripetutamente, frequentemente: non si deve abbandonarla prima che possa vivere da sé, prima che sia divenuta un centro di organizzazione. Mantenuta nella coscienza a lungo, potrà attirare intorno a sé, e incorporarsi, per quella forza magnetica che si chiama *associazione delle idee,* pensieri fecondi e sentimenti potenti.

Questa organizzazione dell'idea si effettua lentamente, con la meditazione calma e paziente, che penetri fino nel fondo della nostra psiche. Dello sviluppo

d'un'idea è come di quei mirabili cristalli di laboratorio, che si formano nel seno di un liquido assolutamente tranquillo, per il depositarsi lento e regolare di migliaia di molecole (Payot).

Organizzato cosí, con le proprie idee il carattere, saranno organizzate anche le proprie emozioni, le tendenze affettive; sarà educato, col pensiero, il sentimento. L'uomo sente come pensa, e pensa come sente; pensiero e sentimento costituiscono un'unità armonica, la Ragione. « L'educazione morale non può aversi disgiunta dall'educazione intellettiva, e l'educazione intellettiva non può aversi disgiunta dall'educazione morale. Il carattere compiuto si genera dalla connessione del sentire e dell'operare con le idee e con le convinzioni » (Angiulli). L'educazione deve mirare a stabilire questa connessione perfettamente e a promuovere lo svolgimento armonico di tutti gli ordini dell'attività personale.

Cosí si acquista quell'energia di volontà, ch'è poi il vero e proprio carattere, la vera e propria libertà. « Né il bambino, né l'ignorante possono mai esser capaci di adoperare la mente come chi, per lungo e continuato esercizio, abbia all'uopo formato e diretto il proprio apparecchio volontario. Chi ha forza di volontà può riuscire a discacciare da sé un pensiero che lo molesti, e a rafforzare invece quello che piú gli piaccia; può, trovandosi in mezzo a rumori che lo distraggano, isolarsene coll' inibire al pensiero di eccitarsi alle impressioni esterne; può, proprio colla stessa forza del volere, giungere perfino ad attutire (fino ad un certo grado) il senso di un dolore anche fisico ».

E che vuol dire poi, *resistere alle tentazioni*, se non che mettere in azione la forza inibitoria della volontà,

affine di impedire che il pensiero segua quel corso di idee dalle quali è lusingato?

Sapendo che un certo pensiero funesto, pronto a riaffacciarsi, ci turberebbe e tormenterebbe inutilmente, noi, per l'educazione della volontà, *combattiamo con noi stessi* per impedirne il ritorno, appena abbiamo il sentore anche lontano del suo riapparire.

E ancora un altro esempio. Sono in teatro e desidero di rilevare il suono dei violini in mezzo a quello di tutta l'orchestra, come se i violini suonassero soli. E a forza di volere vi riesco, paralizzando quasi intieramente le eccitazioni prodotte nel mio cervello dagli altri strumenti, e rafforzando nello stesso tempo quelle dei violini, che io voglio distinguere. Sicché qui la volontà fa l'effetto di quel risuonatore che, mentre vibrano molti diapason, producendo ciascuno il suo effetto, è applicato a uno di questi, in modo che si sente solo la nota sua, quantunque colorita tanto o quanto dalle altre che rimangono indistinte.

Qui insomma si tratta di rendere forte un ordine determinato di idee, a cui la condotta s'informerà per necessaria conseguenza. E ciò si ottiene, osserva l'Ardigò, con la distinzione.

Quando un'idea sia distinta, campeggia con forza nella coscienza e vi orienta il corso associativo dei pensieri.

Di notte, nel silenzio e nella oscurità, si ode una voce anche debole e distante, si vede un lumicino anche piccolo e lontano: e quella voce e quel lumicino attirano tutta la nostra attenzione, e il nostro pensiero si avvia e si svolge, come essi lo motivano. La stessa voce e lo stesso lumicino nel frastuono e nella luminosità passerebbero affatto inosservati, e non influirebbero punto sul corso delle nostre idee.

Analogamente un' idea sarà dominante e promuoverà un'associazione consentanea di altre se rinascerà nel nostro pensiero distinta, e a ciò è necessario che già prima si sia creata tale, ossia che sia stata la riproduzione di un fatto percepito isolatamente. Se un fatto fu percepito nella sua complessità, le idee corrispondenti agli elementi costituenti si perdono nella totalità della percezione, come la voce singola di un uomo, quando si ode il vociare confuso di una quantità di persone, che parlano nello stesso tempo (Ardigò).

§ 6. *Educazione scientifica.* - « Il segreto del problema educativo consiste nel cogliere in mezzo al progresso della storia i principî che costituiscono l'evoluzione della cultura, e nell'applicarli nella vita di un popolo per l'attuazione di più alti svolgimenti.

Cosí se i più grandi progressi della storia moderna sorgono dalle trasmissioni scientifiche nelle sfere delle industrie, delle arti, del sapere, della morale, della religione, della politica; è chiaro che i miglioramenti nell'organizzazione della via sociale dipenderanno fondamentalmente dalla propagazione della cultura scientifica nel seno dei fattori che la costituiscono » (Angiulli).

Senza una coltura scientifica l'uomo non può conformarsi all' esigenza del tempo presente, e impadronirsi di quelle leggi della natura e della storia, che lo preparano a compiere degnamente il suo ufficio e come individuo, e come membro di una famiglia, e come cittadino. Alcune verità della scienza mettono paura; ma se questo non è un titolo di superiorità per chi teme, non è neppure una ragione sufficiente per conservare il pregiudizio. « La storia non si ripete, ma si corregge e progredisce. Voler ripetere con l'edu-

cazione ciò che è storicamente superato e corretto, sarebbe un voler tornare indietro, un voler chiudere in un circolo ciò che è svolgimento. L'educazione deve essere progressiva come la storia, se vuole conservare un'efficacia incivilitrice » (Angiulli).

La prudenza e la veracità possono del resto conciliarsi, all'alto fine di liberare l'uomo dalla piú ignominiosa delle schiavitú, quella dell'errore artificiosamente imposto. « Il Rénan afferma che nell'istruzione è la nostra religione; noi aggiungeremo che nell'istruzione è la nostra morale » (Angiulli).

La morale piú sublime è il vero morale, perché questo rispecchia e indica il perfezionamento a cui l'uomo deve mirare. Ma è morale per se stesso anche il vero scientifico che, quando sia oggetto di metodo educativo, ristora le forze dell'intelligenza dandole la virtú della libera penetrazione, generando lo slancio del sentimento e costituendo la base e la meta della sua attività. « L'istruzione scientifica è l'igiene della mente, il mezzo preservativo della sanità intellettiva e morale » (Maudsley).

È una virtú il sacrificarsi alla scienza e trarne quei responsi che si convertono poi in un utile umano. È poi certo del pari che la scienza progredendo illuminò e rinvigorí anche il senso morale, innanzi tutto perché il sapere è il primo fattore della civiltà, e quindi anche della moralità, e poi perché, disvelando la natura delle cose e comprendendone le leggi, l'uomo imparò a comportarsi razionalmente, ciò che costituisce la vera e propria condotta morale.[1]

[1] I poveri pazzi si trattarono umanamente solo dopoché si comprese che non erano ossessi.

CAPITOLO XIII

La Responsabilità.

§ 1. Che cosa s'intende per responsabilità. — § 2. Limiti della responsabilità. — § 3. Responsabilità e intenzione. — § 4. Il determinismo e la responsabilità. Cause etiche e non-etiche. — § 5. Compiacimento e rimorso.

§ 1. *Che cosa s'intende per responsabilità.* - La ragione comprende nell'individuo la coscienza dei propri atti, e un criterio con cui apprezzarne il valore etico. Questo criterio non può consistere se non in quelle idealità superiori che costituiscono la morale ideale, e alle quali *si riconosce* se gli atti propri si uniformino o no. È in questo *riconoscimento* che si contiene la responsabilità; e come il riconoscimento è un atto della Ragione, così è intrinseca alla Ragione anche la responsabilità.[1]

Dove è minima la ragione, minima è pure la responsabilità; dove la ragione è massima, ivi è massima anche la responsabilità.

[1] « Già il fatto stesso che l'uomo a giustificar la sua azione, buona o malvagia che sia, non ricorre immediatamente al suo volere, ma alle ragioni del suo volere, dovrebbe tosto indurre nel convincimento che la radice della responsabilità è la ragione. Si consideri inoltre, che quando alla ragione si volesse fare una specie di violenza, quando si tentasse cioè di spogliarla del suo valore, di cacciarla dal suo posto sostituendola colla volontà, così da dire: *stat pro ratione voluntas*, tutti presentiremmo un dissolvimento della vita morale, e un'involuzione nelle forme della società civile » (Dandolo).

Ciò porterebbe come conseguenza che anche gli animali inferiori all'uomo, che hanno pure un certo grado di ragione e di autonomia, siano responsabili. Ma se non si può negar loro un grado sia pur minimo di responsabilità, tuttavia questa caratterizza piú propriamente la ragione umana, essendo il naturale riflesso di quelle idealità superiori, morali, di cui solo la ragione umana è capace.

La personalità, consolidata dal carattere morale, dà alla vita psichica dell'uomo un alto valore, essenzialmente umano. La responsabilità come fatto compiuto, s'innesta nella personalità morale, e ne costituisce una prerogativa.

Pertanto la responsabilità sta nella medesima linea della Ragione, della Libertà, della Personalità e del Carattere; dei quali termini è, si può dire, sinonimo.

§ 2. *Limiti della responsabilità.* - Abbiamo detto che il grado della responsabilità è in ragione diretta dell'autonomia razionale. I limiti di questa sono adunque anche i limiti della responsabilità, la quale non è assoluta, ma è, come la libertà, relativa. Le condizioni fisiche, fisiologiche, psichiche, e sociali dell'individuo, ne costituiscono i limiti naturali.

« L'atto d'un bruto — scrive l'Ardigò — non lo si valuta come quello di un uomo. Di fronte all'uomo ci garantisce la legge scritta sopra un codice; di fronte al bruto ci garantiscono solo la museruola e la catena.

L'atto di un bambino, non si valuta come quello di un adulto. Al bambino si perdona quell'azione medesima, che nell'adulto si punisce.

L'atto di un mentecatto, non si valuta come quello dell'uomo di mente sana. Lo stesso fatto che, com-

piuto dal mentecatto, muove a pietà, compiuto dall'uomo di mente sana muove a sdegno.

L'atto dell'uomo svegliato non si valuta come quello dell'uomo nello stato del sogno o di sonnambulismo, o sotto l'azione di sostanze inebbrianti o simili ».

È un limite della responsabilità anche l'ignoranza, come quella ch'è pure un limite della libertà.

Gli antichi filosofi, ad es. Aristotele, difendevano la schiavitú e credevano di sostenere una causa giusta. A noi quella barbara istituzione desta ripugnanza e consideriamo come colpa il praticarla e il difenderla. Ma diremo responsabili del loro deplorevole zelo quegli antichi filosofi, se non ancora s'era dischiuso intorno a loro l'orizzonte della civiltà a condannare quella barbarie? la loro ignoranza, se cosí si può dire, era involontaria, ed era quindi irresponsabile; non è irresponsabile, per contrario, l'ignoranza che dipenda in qualche maniera e misura dalla volontà dell'individuo.

Chi ad es. si assume un cómpito importante, offrendo garanzie che in realtà non può dare, se l'esito gli fallisce, inganna la fede altrui, ed è responsabile o di non aver prima misurate le sue forze, o di averle credute superiori, quando un'analisi piú ponderata o piú serie precauzioni l'avrebbero disilluso. A ciò si riferisce la responsabilità di un pubblico funzionario o professionista, nell'esercizio delle sue funzioni; anzi codesta è una responsabilità che risale a chi con un regolare attestato ha garantito la sua idoneità. In generale, d'un errore sono responsabili tutti quelli che direttamente o indirettamente vi concorsero; e in misura tanto maggiore, quanto piú l'errore era evitabile.

Una distrazione è una colpa; piú colpevole ancora è la trascuranza specialmente se abituale, e se riguarda cose di non lieve momento.

§ 3. *Responsabilità e intenzione.* - Aver intenzione di compiere un atto vuol dire concepirne e accarezzarne il proposito, ossia associare all'idea-fine dell'atto le idee che vi si riferiscono, e che riguardano i mezzi di compierlo, e i motivi per cui si compie, i quali sono spesso una sola cosa con le conseguenze dell'atto. Si è responsabili anche di quell'ordine di idee predisponenti all'atto: ma può accadere che la previsione delle conseguenze sia imperfetta ed erronea. Ad es. l'autore d'un ferimento seguito da morte può non avere avuto intenzione omicida, per non avere preveduto la morte come conseguenza del suo atto violento, o per essere anche persuaso che la morte non avesse a seguirne. Egli non cessa di essere responsabile dell'atto insano; ma la sua responsabilità sarebbe maggiore se egli avesse avuto l'intenzione di uccidere, potesse o no raggiungere il fine voluto. Egli è insomma, in ogni caso, responsabile della sua intenzione; ed è nell'intenzioné il primo fondamento della responsabilità.

Dunque non basta, all'apprezzamento morale d'un atto, considerarlo in se stesso: ciò che piú importa è che se ne considerino i motivi psichici determinanti, e che possono essere inadeguati, come motivi morali, alla natura morale, esteriore, dell'atto.

Un atto per sé deplorevole può essere determinato da motivi legittimi, quantunque non sempre sufficienti a eliminare nell'autore ogni responsabilità. Un atto per sé buono, può essere ispirato da motivi illegittimi, ed anche perversi; e in questo caso l'indi-

viduo non ha alcun merito dell'atto, ed è responsabile, o, per dir meglio, colpevole, della non buona intenzione. Un beneficio può farsi con lo scopo di asservire il beneficato: fosse pure eccellente per se stesso il beneficio, la pravità dell'intenzione è per il benefattore un'assoluta condanna.

La responsabilità è intrinseca alla ragione, dalle cui funzioni gli atti dipendono: è una proprietà dei singoli elementi razionali che concorrono alla determinazione volontaria. Si può dire che la responsabilità si spartisca tra questi elementi, come vi si spartisce la ragione: la responsabilità totale è nella loro coordinazione razionale, è nella razionalità totale della deliberazione e determinazione volontaria.

Ed ecco come un solo pensiero che baleni nella coscienza, un solo motivo che s'introduca nel concerto mentale disponente a un atto, può alterare il grado della responsabilità, in favore o contro il soggetto operante.

Da ciò risulta la grande importanza che la rettitudine del pensiero, e la maturità delle proprie decisioni, hanno per operar bene, e per assumere, come si suol dire, tutta la responsabilità dei propri atti.

Le nostre intenzioni siano pure, e sagaci siano i nostri propositi: né il giudizio che facciamo dei nostri pensieri sia meno severo di quello delle nostre azioni.

§ 4. *Il determinismo e la responsabilità. Cause etiche e non-etiche.* – L'atto del volere è sempre effetto di cause determinate. La responsabilità, anziché risultare dall'indipendenza del volere, dipende dalla causa che agisce sul soggetto operante. Se la causa è di natura etica, il soggetto è responsabile; se la causa è di natura non etica, il soggetto è irresponsabile.

La causa etica è la Ragione, esplicantesi nelle idealità quali e quante sono dal soggetto possedute. La causa non-etica consiste in tuttociò che è estraneo alla Ragione. Tali sono le cause fisiche, fisiologiche, e, nell'ordine psichico, le passioni.

L'azione non etica è quella che si suol dire la *forza irresistibile.* Veramente anche una causa etica, osserva l'Ardigò, è (per il determinista) irresistibile, ma se cosí è chiamata invece l'azione della causa non etica, è perché questa *elide* la forza etica. L'individuo non può opporre alcuna resistenza, perché nessuna idealità morale è in lui capace di tanto.

La forza non etica elide la forza etica, cioè: o è sola ad agire, o supera l'altra, e quindi produce un effetto in proporzione dell'eccedenza; o è minore, e quindi diminuisce la responsabilità in ragione del suo concorso. E qui ci occorre fare un'avvertenza di massimo rilievo.

La forza etica è un fattore da calcolarsi anche negli atti irresponsabili; è da calcolarsi perché concorre a diminuire la forza della stessa azione irresponsabile. E difatti è evidente che gli effetti delle condizioni di prevalenza della forza irresponsabile, come l'accesso dell'ira, la ubbriachezza e via discorrendo, sono diminuiti nelle persone colte ed educate da una maggior quantità di forza etica concorrente, in confronto del caso analogo nelle persone rozze e ineducate (Ardigò).

Anche le passioni in quanto sono irresistibili, per il moto organico in cui consistono, elidono la forza etica, e sotto questo rispetto importano la irresponsabilità.[1] Ma non sempre la violenza d'una passione

[1] Scrive a proposito il Gabelli: Tutti sanno che sotto l'impero d'un'impressione subitanea, in una impreveduta e violenta con-

è intollerante di freno; qualche volta è possibile reprimerne i moti anche se la passione pare irresistibile. A questa possibilità corrisponde un'analoga responsabilità.

È poi possibile arrestare il processo d'una passione nell'epoca in cui comincia a formarsi, allo scopo di prevenirne gli effetti funesti.[1] Chi non ha opposto, potendolo, alcuna energia correttiva al nascere d'una passione, è responsabile indirettamente degli atti compiuti sotto l'impero di essa. Quindi a valutare la responsabilità di un individuo in un atto particolare, provocato dalla passione, devesi risalire alle cause etiche, che hanno contribuito in qualche modo a determinare in lui l'esplosione di quella forza non etica; devesi rifare la storia della sua personalità, risalire agli elementi ed alla formazione del suo carattere. Quanta sarà la parte di potere razionale e cosciente, che si rintraccerà in questa storia psicologica, tanta sarà la responsabilità dell'individuo.[2]

citazione dell'animo, l'uomo non è responsabile delle sue azioni. Il naufrago che nel terrore della morte, avvinghiandosi disperatamente ad uno che nuota presso di lui, lo trascina al fondo, o gli strappa di mano la tavola con cui si regge a galla, non è un omicida. In questo e tanti altri casi consimili, una passione, prorompendo con una forza straordinaria dal fondo dell'animo, rapisce l'uomo nell'azione, quasi senza che se ne accorga. Il che è quanto dire ch'egli possedeva in teoria la facoltà di essere libero, ma nel caso pratico non lo è stato.

[1] È qui manifesta la necessità che si studi e conosca se stesso, e che dall'analisi del cuore nostro e della psiche umana, si assumano degli elevati criterî di condotta, e delle norme opportune al dominio di sé. Quanto piú si trascura questo dovere essenzialmente umano e civile, tanto piú è decaduto lo spirito della vera libertà, tanto meno è elevato il carattere.

[2] Chi commette ad es. nello stato di ubriachezza, un atto illecito, come sarebbe un omicidio, n'è responsabile in quanto *poteva* evitare di ridursi a quello stato, o poteva prevederne e in qualche

Rimangono assolutamente irresponsabili quegli atti che non hanno nei precedenti dell'individuo una qualsiasi causa, o che non vi hanno una qualche causa razionale, predisponente, o affettiva; o che infine vi hanno soltanto cause d'ordine non razionale, come è ad es. la follia, ereditaria o acquisita.

Si comprende pure che se la causa psicologica non fosse stata in noi ma in altri, e tale che noi non avessimo potuto sottrarcene, la responsabilità anziché in noi cadrebbe su chi ci ha privati della libertà. Accusare noi sarebbe cosí ingiusto, come sarebbe ingiusto accusare l'arma che avesse dato la morte: solo è colpevole la mano, o meglio, la volontà che ha diretto il colpo. Non possiamo rispondere dei nostri atti se non nella misura della nostra libertà. Se la costrizione fu assoluta, nulla è la nostra responsabilità.

La determinazione della responsabilità merita adunque un esame particolare e minuto per ogni individuo e in ogni caso particolare. « E per questo rispetto, scrive l'Ardigò, meritano la piú alta considerazione le idee degli psicologi e dei fisiologi positivi, che incominciarono a fare un' analisi nuova e socialmente importantissima della dinamica vera delle azioni umane, e delle diverse gradazioni di equilibrio degli agenti irresponsabili e responsabili che vi concorrono, e una valutazione piú giusta della cosiddetta forza irresistibile ». Questo è un omaggio che la scienza rende alla giustizia, ben lungi dal proposito e dal pericolo che amnistiando il vizio lo incoraggi. Valutare con cri-

modo prevenirne le conseguenze. Ben maggiore sarebbe la sua responsabilità se avesse cercato nell'ubriachezza il tristo coraggio di eseguire il male che s'era proposto.

terî razionalmente positivi la responsabilità d'un uomo, non vuol dire né assolverlo né condannarlo *a priori*, né lasciarlo libero di compiere il male, né incoraggiare il delitto. Una tale accusa avrebbe per sola attenuante la ignoranza e la mala fede di chi, per avventura, la pronunciasse. Una scienza è sempre rispettabile anche se nel muovere i primi passi inceppasse in qualche inesattezza o contraddizione. Massimo è poi il rispetto che essa merita quando presta il suo valido aiuto all'equità dei giudizi penali.

§ 5. *Compiacimento e rimorso.* – Riconosciuto che un proprio atto è conforme a un'alta idealità morale, l'individuo (capace, per questo riconoscimento, di responsabilità) ne prova un intimo compiacimento: sente *rimorso* se quest'atto è riconosciuto contrario a quelle idealità.

Il compiacimento e il rimorso sono adunque una pratica conferma della responsabilità, e rappresentano la coscienza che di essa ha l'individuo.

Il compiacimento della propria rettitudine è il più grande conforto e premio del saggio, e degno compenso dei sacrificî e dei danni che la stessa rettitudine può recargli o per sfortunata combinazione di cose, o per malignità di uomini. Il saggio si sente forte e grande, e se ne compiace, mirando sempre oltre la falange dei tristi, verso un ideale ch'è premio a se stesso, a cui non giungono gli odî e le violenze.[1]

[1] « Non si arriva a piena e incondizionata soddisfazione, se non si sperimenta internamente che nell'opera è affermato un principio, un'idea morale. Il plauso degli altri simboleggia un merito tutto esteriore, che accarezza la nostra vanità, ma è impotente a suscitare quel profondo commovimento di letizia che non può nascere se non da ragioni interne, nostre, intellettuali. Spesso noi

La mente che comprende la superiorità dell' idealità morale è una mente superiore; in questa superiorità è la ragione dell' ineffabile compiacimento del saggio. Chi non ha un' alta coscienza della sua dignità, e non comprende profondamente il vero morale, è incapace di tanto dolce emozione.

L' abitudine del bene scema la compiacenza di praticarlo, in quanto questa è tanto piú viva quanto fu maggiore lo sforzo richiesto al compimento dell' atto. Sottentra però la soddisfazione che lo sforzo non sia piú necessario, la compiacenza della stessa abitudine, onde derivano la continua calma e la sicurezza dell' uomo virtuoso.

Nel riconoscimento di aver violato un' alta idealità, si ha il fenomeno psichico speciale che si chiama *rimorso*. Anche il rimorso suppone adunque, con il riconoscimento d' un' idealità, e nel confronto di questa con l' atto, la Ragione, a cui è, per conseguenza, relativo.

Piú vivo è il rimorso per quegli atti, contrarî all' idea morale, che maggiormente si distaccano dalle abitudini mentali e pratiche dell'individuo. Vivissimo è in persona gentile il rimorso per una parola di ingiusto risentimento pronunciata verso un buon amico; tenue o nullo è nel ladro di professione il rimorso per un furto compiuto. Moltiplicandosi i furti, scema il rimorso, perché scema nello stesso tempo quella certa coerenza che ancora persistesse tra gli elementi psichici onde si compone l' idea dell' immoralità del furto.

stessi sentiamo immeritato il plauso: e quando abbiamo coscienza di meritarlo, piú che ogni altro è quello degli intelligenti e dei capaci che ci aggrada, non quello degli sciocchi, che non intendono le ragioni delle cose » (Dandolo).

Il rimorso, piú fine e facile nei buoni, diventa adunque sempre minore a misura che uno diventa piú perverso. E ciò è naturale. Se il rimorso è in ogni caso la coscienza dell'offesa recata a un'idealità, ove questa si attenui o scompaia, si attenuerà e scomparirà anche il rimorso. Di qui la necessità che le menti siano di continuo illuminate, e che si mantenga in loro continuamente vivo lo splendore del vero morale. L'educazione d'un uomo non termina che con la sua vita.[1]

[1] Nel volume seguente ritorneremo sull'argomento della responsabilità, per considerarla specialmente in relazione con lo stato sociale.

INDICE

—

GIOVANNI MARCHESINI

ELEMENTI DI MORALE

AD USO ANCHE DE' LICEI

SECONDO LE OPERE

DEGLI SCIENZIATI MODERNI

CON PREFAZIONE DI R. ARDIGÒ

E CON CENNI DI STORIA DELLA FILOSOFIA

VOL. II

IN FIRENZE

G. C. SANSONI, EDITORE

1897

PREFAZIONE

Anche questa terza parte del *Corso elementare di filosofia* del prof. Marchesini, che verte sulla Morale, è scritta in modo piano, e chiaro, e opportuno, come allo studio degli allievi del liceo, cosí alla lettura delle persone che, non avendo l'agio di approfondirsi nelle specialità piú astruse della scienza, desiderano però di farsi una idea delle quistioni etiche, e delle loro applicazioni pratiche, in relazione allo stato attuale della nostra cultura.

Ritengo che di questo non avverrà come in generale dei libri di testo, che non si leggono da chi vive fuori della scuola, e che gli studenti stessi gettano via, come cosa venuta in uggia, appena superati gli esami.

Non si ha qui la solita forma arida dei compendi scolastici; non il disegno stereotipo delle

trattazioni secondo il modello antiquato della vecchia tradizione; non il pregiudizio della esclusione di tutte quelle vedute fisiologiche e sociologiche, alle quali la scienza d'oggi ha mostrato che si devono connettere i principî direttivi della condotta individuale, per giustificarli e mostrarne la natura e la importanza.

E per ciò non dubito che troverà, e nella scuola e fuori, l'aggradimento che io mi auguro che incontri.

Roberto Ardigò.

CAPITOLO I

La scienza morale. — Origine e sviluppo delle idealità sociali.

§ 1. *Oggetto e definizione della scienza morale.* - La *Morale* o *Etica* è, secondo l'etimologia (*mos*, *ἔθος*), la scienza dei costumi: ma oggetto della scienza morale non sono soltanto i costumi considerati in sé stessi. I costumi sono atti abituali che presuppongono idee abitualmente impulsive, norme da cui le azioni umane siano governate.

La scienza morale studia l'atto esteriore, nelle sue cause e ne'suoi effetti sociali: ed è *morale sociale.* Penetra inoltre nello spirito dell'atto, nell'intenzione dell'autore, e analizza dell'atto i fattori psichici, insomma studia gli atti in relazione con le loro ragioni psicologiche; ed è *morale psicologica*, o *individuale.*

Della *morale psicologica* ci siamo occupati nel volume precedente: ora ci resta a trattare della *morale sociale*, ossia degli atti umani in relazione con le loro ragioni sociali. Cosí avremo fissati i punti capitali della scienza morale, ossia avremo definito il bene nel

duplice rispetto della coscienza individuale e dei rapporti sociali.

§ 2. *La vita sociale è un bisogno naturale della specie umana.* - L'uomo è, come l'ha definito Aristotele, un animale politico. Ciò vuol dire ch'egli è, per natura, socievole.

Il fatto della convivenza è dunque naturale: non è l'effetto di un comando o di un'arbitraria convenzione. È naturale perché è un fatto di adattamento, un'esigenza della conservazione dell'individuo e della specie.[1]

Ciò è convalidato dalle seguenti osservazioni: 1° Gli uomini vissero sempre e da per tutto in società; 2° l'individuo vivendo in società prospera e si migliora; 3° fuori della convivenza sociale l'uomo non potrebbe sviluppare ampiamente le sue naturali disposizioni, anzi non potrebbe neppur vivere, come una formazione naturale qualunque non potrebbe vivere fuori del suo ambiente naturale; 4° ogni uomo è in possesso d'una lingua, che forma parte dell'essere suo effettivo come il saper camminare e respirare; e il linguaggio è un fatto che si collega con quello della vita sociale, e solo con esso; 5° ogni individuo ha attitudini sue particolari, le quali esigono in altri at-

[1] Infatti quegli animali che attaccando grosse prede hanno bisogno dell'aiuto reciproco, ad es. i lupi, vivono in società, mentre quelli che possono cogliere e mettere a morte le vittime senza bisogno di aiuto, vivono solitari, ad es. l'aquila, i falconi, le civette, e certi carnivori. In ciascuna specie la statura, la forza, i mezzi di difesa, il genere di alimentazione, la distribuzione del nutrimento, il modo di propagazione ecc., cooperano e si bilanciano nel modo più vario per determinare la misura di utili che un animale può ritrovare sia nella vita in truppa, sia nella vita solitaria.

titudini diverse, e il concorso di queste nella totalità complessiva delle azioni umane, affinché ognuno abbia ciò che gli occorre e non può egli stesso produrre; 6° le tendenze e le sodisfazioni piú costanti, piú forti, e piú nobili dell'uomo si riferiscono al suo vivere in società (Ardigò).[1]

Poiché la convivenza è un bisogno, con l'abitudine si consolida, si fortifica e si rende sempre piú utile il sentimento sociale.

§ 3. *La moralità è pure un bisogno naturale della società.* L'uomo è morale perché è socievole, e la società ha nella moralità il primo fondamento; poiché questa è un adattamento alle condizioni della convivenza.

L'uomo è un essere, per cosí dire, ondeggiante, trascinato spesso dalle passioni, e in balía di circostanze diverse. La vita sociale non sarebbe utile, anzi

[1] Il fatto dell'isolamento volontario di un uomo dalla società, di cui danno esempio specialmente gli individui di forte sentire, non prova contro la tesi, ma la conferma, — poiché l'isolamento (quando non provenga da una *anormalità* fisica o morale) è l'effetto di una offesa al sentimento vivo della sociabilità, e quindi una protesta per questa offesa (Ardigò).

L'uomo può cercare nell'isolamento un ristoro al dolore che in lui suscitarono i mali sociali, e attingere dalla calma dello spirito nuova energia per riparare a que'mali. La solitudine del saggio è stata paragonata alla solitudine del leone, né può dirsi isolamento assoluto perché non è mai solo colui ch'è animato da nobili pensieri e da propositi disinteressati.

L'isolamento dalla società non è l'apice del disinteresse; ma se non assoluto o troppo lungo, serve poi infine alla stessa sociabilità, in quanto procura il riposo e quindi rifà quello slancio nell'amore del prossimo ch'era venuto meno per il dispendio fattone. In pari maniera, scrive Ardigò, serve allo scopo di mangiar meglio il digiuno imposto allo stomaco malato, perché sia di nuovo atto al suo ufficio.

non sarebbe neppur possibile senza un qualche freno che temperasse le pericolose tendenze, senza norme che regolassero i rapporti sociali, insomma senza un ordine.

E l'ordine sociale risultò dalle stesse disposizioni naturali degli individui; la psiche sociale è un ordine che riflette l'ordine proprio, naturale, della psiche individuale. La moralità è quindi un fatto naturale e sociale; e come non si regge una società senza moralità, cosí fuori della società non è possibile la moralità. [1]

La vita piú ricca, notava il Guyau, è quella che tende a prodigarsi, a sacrificarsi in una certa misura, a parteciparsi agli altri. Ne segue che l'organismo piú perfetto sarà pure il piú socievole, e che l'ideale della vita individuale è la vita in comune. Perciò nel fondo stesso dell'essere è la fonte di tutti gli istinti di simpatia e di sociabilità.

Ma la vita piú perfetta è la vita piú morale, quella che rappresenta l'adattamento piú *umano*. L'immoralità, scrisse il Guyau, è una mutilazione interiore.

[1] La società per la natura è prima della famiglia e dell'individuo. Fuori della società non può concepirsi se non un essere che sia o sopraumano, o meno che umano. L'uomo è quello che è, per la moralità, e questa non è concepibile fuori del vivere sociale. E per questo l'uomo è fatto per la società (*Polit.* I, 2).

« Impossibile che la virtú dell'uomo nasca e si conservi in esso al di fuori della società (*Et.* X, 10). *La virtú di un cittadino è tale solamente in quanto esprime i rapporti di esso colla società* (*Polit.* III, 4) ».

« Solo nella vita sociale e per mezzo di essa si effettua la felicità dell'uomo (*Polit.* I, 1) ».

« La scienza dell'etica quindi non è che una parte e una applicazione di una scienza, che la contiene e la determina, cioè della scienza politica o civile (*G. Mor.* I, 1).

§ 4. *Origine naturale e sviluppo delle idealità sociali.* - Come la luce, il calore, l'elettricità, sono manifestazioni diverse d'una medesima energia, e si distinguono per la varietà del mezzo attraverso il quale l'energia opera, cosí i vari sentimenti umani sorgono dal fondo comune della vita sociale, e si distinguono per le varie circostanze che attraversano nella vita sociale. Nei molteplici e svariati rapporti della convivenza, i sentimenti umani sorgono, si estendono, si comunicano, diventano idealità sociali, si affermano e consolidano nelle istituzioni, acquistano dignità di principî. Sentimenti umani e idealità sociali sono le virtú, la giustizia, il diritto, il dovere; idealità sociali e istituzioni sono la famiglia e lo stato.

Le idealità sociali hanno dunque origine e sviluppo naturali. L'uomo è atto a essere un individuo sociale perché è fornito delle idealità proprie della sua psiche, come è atto a respirare perché fornito di polmoni. Il fatto della vita sociale implica che l'uomo sia effettivamente fornito delle idealità suddette, come il fatto di chi respira implica che sia effettivamente fornito dei polmoni.

Le idealità sociali nacquero naturalmente e naturalmente si svolsero: non sono innate e impresse addirittura nell'anima quasi bacio d'amore della divinità; anch'esse provengono, come le altre cose, da una lotta aspra per l'esistenza.

Si può credere che siano affatto primitive perché non se n'è avvertito il processo formativo. Allo stesso modo i nostri buoni antichi avendo trovato i linguaggi già fatti, e non avendo ancora alcun sentore di ciò che ha poi scoperto la scienza della linguistica, credettero che i linguaggi stessi fossero stati dettati proprio come si parlavano.

Né importa che le idealità sociali provengano dalle stesse emozioni e tendenze che determinarono prime la vita selvaggia. Analogamente il sangue che circola per le arterie di un uomo alimenta la passione della ferocia se questa passione è nella psiche di lui, mentre in caso contrario diviene il fuoco sacro della pietà.

Quando l' idealità sociale sia formata, scompare l'indole ignobile del principio dal quale è derivata, e diventa nobile ed eccellente, anzi diventa *l' ordine piú elevato delle cose.* Cosí la vita degli organismi, quantunque prodotta per forza materiale d'indole puramente meccanica, quando poi sia ottenuta per la speciale disposizione degli atomi delle sostanze organiche, diventa un *ordine di essere* sovrastante all'ordine meccanico della materia bruta. L'idealità sociale lampeggiante nella coscienza dell'uomo civile è il fatto piú grande, il miracolo piú sorprendente dell'evoluzione naturale, la consacrazione piú solenne della libertà umana. Tutti l'attingono dalla società in cui vivono, e la libertà di ciascuno è nella misura del suo dominio nella coscienza individuale. Nel virtuoso essa acquista un'energia *autonoma*, onde egli fa il bene anche astraendo dalla società e quindi dalle leggi positive e dalle pene comminate. Nel vizioso agisce con energia *eteronoma*, poiché lo domina suo malgrado. In ogni caso è la società la fonte inesauribile delle idealità sociali: lo stesso uomo virtuoso, che esercita autonomicamente la virtú, non è capace di esercitare altre virtú che non siano quelle che ha attinte dalle virtú proprie della società in cui vive. Anche le idealità che sembrano staccarsi dalle idealità piú propriamente sociali, hanno carattere sociale.[1]

[1] Ad es. l'attività scientifica e artistica sembrano assolute; sono invece subordinate alle idealità sociali, di cui sono integra-

L'autorità della morale è dunque intrinseca al fatto naturale della società umana: anche la morale individuale è un riflesso della morale sociale. L'espressione « in faccia alla mia coscienza » vuol dire « in faccia all'idealità sociale da me conosciuta », e con la quale giudico e gli altri e me stesso. La *mia coscienza* è quella che ho potuto procurarmi sotto l'azione della società. Senza di questa non è possibile comprendere l'individuo morale.

L'ambiente sociale è per un uomo singolo come l'ambiente del nostro pianeta per una pianta che in

zioni. Se non tutti vi partecipano, è perché anche in ciò si attua la gran legge della divisione di lavoro. Quella della scienza è una funzione essenziale alla società degli uomini; è affidata solo a una parte di essi, come la funzione del respirare negli animali superiori è affidata solo a una parte dell'organismo.

Del resto lo stesso individuo che si dedica esclusivamente al lavoro scientifico, non potrebbe dedicarvisi fuori della società. Questa supplisce coi lavori diversi degli altri individui, ai bisogni per i quali lo scienziato non lavora: con la educazione, lo avvia nell'abitudine scientifica, lo mette a parte della eredità della scienza anteriore che ha in serbo, e gli comunica il sapere attualmente posseduto. La società inoltre gli fornisce, perciò solo che esiste, la materia del lavoro scientifico, e gli eccitamenti che promuovono in un uomo e mantengono l'attività scientifica, cioè la soddisfazione di comunicare agli altri i propri pensieri, la disputa, l'emulazione, la gloria, il guadagno.

Né senza progresso scientifico v'è progresso sociale, come non v'è progresso scientifico senza progresso sociale. Un'idea nuova per quanto apparisca cosa affatto teorica (p. es. la legge della gravitazione, dell'isocronismo delle oscillazioni del pendolo, della compressibilità dei corpi, della velocità della luce, ecc.) e di materia affatto lontana dalla società (p. es. i vulcani della luna, i mari di Marte, il processo di riproduzione di un animale microscopico), immancabilmente trae seco una immutazione nel vivere sociale degli uomini. Nessuna violenza, per quanto grande, può imporre agli uomini delle abitudini per le quali non siano preparati dalla cultura della mente. Nessuna violenza, per quanto grande, può impedire che nascano in essi delle abitudini nuove in corrispondenza con idee nuove che abbiano acquistato. Le idee agi-

esso vegeti. Nelle piante si riflettono, in generale, le condizioni dell'ambiente universale, e in particolare le modificazioni dell'ambiente ne' diversi siti e ne' diversi tempi. Le forme naturali della pianta dipendono dalle naturali condizioni del suo ambiente, le quali poi dipendono dalle condizioni cosmiche generali. Cosí le forme della moralità d'un uomo dipendono dalle condizioni sociali in cui egli vive, le quali poi si collegano con le condizioni generali dell' ambiente sociale (*El. di log.* Cap. XV, § 2).

Insomma tra le condizioni esterne e la psiche in- individuale esiste sempre un intimo rapporto di corrispondenza, come tra l'ambiente fisico e lo stato biologico. La moralità è possibile per questa corrispondenza, come la vita è possibile per l'equilibrio dei fatti interni con gli esterni. La nostra maniera di pensare, di sentire, di agire, corrisponde in qualche modo e misura alla maniera di pensare, di sentire, e

scono in modo secreto ed inavvertito, ma *inesorabilmente*; e ciò non deve sorprendere, poiché l'azione dell'uomo procede dalla sua volontà, e questa dalla sua conoscenzà.

Cosí per l'attività artistica. Intesa in senso largo, come abilità di fare, essa concorre ad abbellire e a render comoda la vita, e ciò giova a rendere piú grande e piú rapido lo sviluppo dell'intelligenza. Il povero e bisognoso che è costretto a impiegare tutte le sue forze per mangiare, e a lottare ogni momento colle necessità irritanti e sconfortanti della vita, non ha l'ozio tranquillo indispensabile ai lavori della mente. L'abbellimento poi della vita concorre efficacemente a sviluppare i sentimenti umani.

L'arte tende a formare nella mente l'abitudine di uscire dal soggetto, e di versarsi al di fuori, di dimenticarsi di sé, di purgare nel cielo lucente, sconfinato e comune della idealità estetica, la voluttà laida delle sodisfazioni materiali, che legano l'uomo al basso mondo della propria individualità: tende insomma a disfare l'egoismo e a creare le virtú opposte, onde origina, si mantiene, si sviluppa la formazione sociale (Ardigò).

di agire degli altri: tra i due ordini di fatti v'è solidarietà. Se in una società domina lo spirito militare, o industriale, o letterario, gli individui ne portano piú o meno l'impronta. È noto che lo stesso Catone si lasciò sedurre dai costumi greci, dopo averli per lunghi anni combattuti.

§ 5. *Ancora della formazione naturale delle idealità sociali. Loro persistenza.* – La morale è un fatto di adattamento sociale a cui gli individui componenti la società partecipano in varia misura. Ma come nell'ordine biologico non è pari in tutti la capacità fisica, cosí non tutti hanno nell'ordine psicologico la stessa capacità razionale, lo stesso grado di autonomia psichica; onde non tutti presentano le stesse attitudini alla formazione e all'assimilazione delle idealità sociali alla propria coscienza. Queste sorgono lentamente soltanto in alcuni, e si estendono agli altri per imitazione.[1]

È un fatto di osservazione comune: l'età, il grado di cultura, di educazione, di energia intellettuale e morale, segnano un grado diverso di potenza morale e di iniziativa, onde accanto a quelli che creano, si trovano sempre quelli nati a imitare. Il trovarsi in mezzo agli altri uomini, che hanno già un loro dato modo di pensare e di agire, è *l'occasione* per cui il bambino e anche l'adulto pensano e agiscono come gli altri. Il pensiero e l'azione si ripetono poi continuamente, onde diventano *naturali*, come gli atti istintivi e fisio-

[1] Non si deve credere che i promotori della moralità siano quei pochi che sono dotati di maggiore vigoria di mente. Molti anche poveri per capacità intellettuale, tengono alto il concetto e il sentimento morale, e sono esempio e guida a ben fare.

logici diventano un *bisogno.*[1] E non dicasi altrimenti dell'adulto, poiché come osserva Ardigò, dell'uomo è vero, piú di qualunque altro animale, ciò che dice il poeta delle pecore: *E quel che l'una fa e l'altre fanno.*

Molti atti si fanno da prima per imitazione; ma avviene pure che con l'atto si associ e si faccia proprio il sentimento che vi ha attinenza, e che diventa perciò sentimento dell'imitatore. Non solo, ma l'individuo che imita non è assolutamente passivo: alla sua volta egli agisce sugli altri, che alla lor volta lo imitano, e se ne appropriano i sentimenti. Le idealità sorgendo cosí in alcuni, e propagandosi e persistendo, danno una speciale impronta alla società nel seno della quale si agitano e vivono.[2]

§ 6. *Evoluzione delle idealità sociali.* - Le idealità sociali persistono, ma nello stesso tempo si svolgono progressivamente. Il solo fatto che esse rappresentino la società in cui dominano, dimostra che, svolgendosi la società, si svolgeranno esse pure, parallelamente.

La società è come un organismo: la sua attività diversifica a seconda del grado di sviluppo e della spe-

[1] Anche un fatto accidentalissimo, se ripetuto, può diventare un *bisogno.* Un bisogno pari a quello dell'occhio di voltarsi all'oggetto che lo impressioni lateralmente. Uno, poniamo, ha visto i suoi compagni fumare sigari, e ciò lo ha attratto a imitarli. Da prima ha dovuto fare qualche sforzo; ma con la ripetizione il fumare gli divenne non solo cosa non faticosa, ma un *bisogno*, e tanto che non avendo sigari, per sodisfarlo e farlo in qualche modo tacere, è costretto a tenere fra i denti una paglia o uno stecco. — E con ciò si spiega per es. la difficoltà di svezzare i bambini dal succhiare il pollice, quando hanno già cessato di succhiare il latte (Ardigò).

[2] Persistono non solo gli atti che continuano ad avere una ragione ed uno scopo, ma anche quelli che, per le mutate condizioni delle cose, non avrebbero più nessuna ragione di essere. Ad

cialità degli organi funzionanti, che sono poi, per analogia, gl'individui. In una società assolutamente primitiva le idealità umane non potevano essere quali quelle di una società progredita: l'uomo allo stato selvaggio, o con istituzioni povere e imperfette, non poteva pensare e agire al modo che pensa e agisce l'uomo moderno. Come pertanto l'attività d'un organismo è tanto piú varia e complessa, e quindi relativamente piú perfetta, quanto n'è maggiore e piú *adattato* lo sviluppo, cosí il pensiero umano, il pensiero morale, è tanto piú evoluto quanto piú avanzato è il grado della civiltà.

Ne consegue che la virtú, la giustizia, il dovere, il diritto, le istituzioni, sono essenzialmente mutevoli: non sono schemi assoluti, come archetipi sui quali i fatti singoli, morali, per cosí dire, si calchino, prendendo forme stabili e assolute. Alla stessa maniera non esiste uno schema assolutamente primo e immutabile della vegetabilità, di cui le singole piante siano le riproduzioni fisse e fedeli. E come le piante, anche le idee nascono, vivono e muoiono; ma morendo lasciano tracce di sé, tracce feconde di nuove idee, allo stesso modo che la pianta lascia, morendo, il seme che la perpetua.

Il mondo greco e il mondo romano morirono, ma lasciarono in eredità le idee della giustizia umana nate nel loro seno. Le lasciarono come germi, o magazzini di forza già elaborata, di cui si giovarono le società

es. nelle parole d'una lingua giacciono ora rinchiuse e ancor vive, quantunque non avvertite, delle radici che ebbero la loro origine da fatti che ora non si avverano piú, e che si sono affatto dimenticati (Ardigò).

europee posteriori, che perciò non dovettero ricominciare da capo il lavoro della organizzazione sociale.

L'idealità sociale è dunque un fatto transitorio, e appartiene a un'epoca dello svolgimento sociale; non è un fatto eterno e assoluto. È un fatto assoluto e necessario solo in quanto è assoluto e necessario il processo evolutivo della natura; ma in quanto è un dato fatto di un dato sito in un dato tempo, è *relativa* al sito, e al tempo, ed è accidentale, come sono accidentali le circostanze della sua formazione e del suo sviluppo. Perdurando queste, essa pure perdura e predomina; nel caso contrario, perduta ogni ragione di essere, scompare in parte o del tutto. Infine ogni momento della sua esistenza ha la sua ragione nei momenti precedenti, ed è la ragione dei momenti futuri.

Questo processo evolutivo delle idealità sociali si manifesta specialmente nella inquietezza propria degli elementi piú vivi della società, ossia degli uomini grandi; meno o nulla negli ignari, che sono la parte piú torpida.

La forza poi evolutiva, che si accoglie in una società, e vi lavora dentro nascostamente, è una forza che trascende immensamente quella di un individuo solo, come la forza che si prepara nelle viscere di un vulcano. Nessuna volontá d'uomo può contenerla, cosí che non erompa quando è matura. E questa forza, in ultima analisi, è il pensiero *che si forma* nella mente, soprattutto in quella del sapiente.

CAPITOLO II

Caratteri e ufficio conseguenti della scienza morale.

§ 1. La Morale è scienza naturale, e per sé, e nel suo metodo. — § 2. Le verità morali. — § 3. L'ideale della perfezione. — § 4. Lo studio dell'uomo morale. — § 5. I varî aspetti della condotta morale. § 6. Relatività della morale. — § 7. La morale assoluta.

§ 1. *La Morale è scienza naturale, e per sé, e pel suo metodo.* - La vita sociale è un bisogno naturale della specie umana, e implica necessariamente la moralità come condizione della sua stessa conservazione e del suo sviluppo. Il fatto morale è dunque naturale come il fatto biologico, come il fatto fisico e chimico; e la Morale è una scienza naturale come la fisica e la chimica; per conseguenza ne avrà gli stessi caratteri, e ne seguirà lo stesso metodo (*El. di logica*, Cap. XVIII, § 4).

La biologia, la fisica, e la chimica ritraggono le loro leggi dall'esame obbiettivo dei fatti; non partono da principî *a priori* per sottoporvi i fatti e adattarveli arbitrariamente. Non altrimenti deve essere della scienza morale.

I principî metafisici (che oltrepassano ogni specie di esperienza) nacquero nel seno della società, non fu la società che nacque da essi. Coi principî metafisici non si può dunque costruire la storia della società e

della morale. La Morale si allontanerebbe tanto dallo stato di scienza, quanto di essa si trascurassero i fatti.

La scienza morale deve adunque conservarsi coerente al suo carattere di scienza naturale, e, seguendo il metodo positivo, deve attenersi al valore dei fatti, sia nel descrivere e nell'interpetrare il fenomeno morale, sia nel determinare un ideale di condotta.

Non si può esorbitare dalla naturalità evolutiva della morale sociale: in altri termini, sia nell'apprezzamento del fatto etico, sia nella designazione della condotta ideale, non si può trascurare ciò che l'uomo può fare e pensare per sé, e per le speciali condizioni di tempo e di luogo.[1]

§ 2. *Le verità morali.* - Ogni scienza ha dei principî sui quali si fonda. Dal valore di questi principî dipende altresí il valore delle conseguenze che se ne traggono, se il modo come si traggono è legittimo.

Anche la Morale essendo una scienza ha principî fissi, da cui non è soltanto lecito, ma necessario, trarre delle conseguenze. Le verità morali consistono ne' principî e nelle conseguenze morali: è dal valore degli uni e delle altre, e dal rigore delle inferenze, che la scienza morale riceve la dignità propria, in generale, alla scienza. Ma come ogni verità, cosí le verità morali devono esser rese evidenti dall'eloquenza dei fatti, e dalla naturale connessione di questi.

[1] « È difficile comprendere come, essendo una scienza anche la morale, si debba trattarla in modo cosí diverso da tutte le altre, e che mentre queste hanno per base già da lungo tempo l'esperienza e la libertà del pensiero, essa non debba avere ancora che l'autorità » (Gabelli).

Una pietra sola non forma una volta, né la formano due, tre pietre; è necessario, per formare la volta, che piú pietre si sostengano a vicenda. Se, costruita la volta, ne togliamo una pietra, tutta la volta crolla. Lo stesso è della verità, che è la solidarietà di piú cose. Non basta che una verità appaia evidente per sé stessa, perché acquisti un carattere scientifico: occorre che possa essere spiegata. Se poi qualche verità non avesse ancora raggiunto un simile grado di perfezione scientifica, e fosse ancora ipotetica (*El. di log.*, Cap. II, § 9, e Cap. XIV, § 3), non conviene farne un enigma imperscrutabile, né un dogma, ma dovrà rimanere un termine di aspirazione all'alacrità dell'umana intelligenza.

La Morale è una scienza induttiva e deduttiva allo stesso tempo: le sue verità, le sue leggi, i suoi principî derivano dai fatti: ma dai principî stabiliti si deducono poi delle conseguenze, delle norme, onde si prescrivono il dovere, e si sancisce il diritto. Ed è induttiva quanto è necessario perché siano legittime le sue deduzioni: è deduttiva quanto è consentito dal suo carattere di scienza naturale (*El. di log.*, Cap. IX, § 7).

§ 3. *L'ideale della perfezione.* – « Se non avessimo nella nostra mente l'idea di un modo costante di sentire e di condursi degli uomini, non avremmo un criterio nell'arte, una guida nel far leggi, una regola nei casi della vita, una norma insomma, tutte le volte che ci proponiamo di produrre con dati mezzi una data impressione sull'animo umano. Allorché per es. ascoltando un dramma o leggendo un romanzo, diciamo: Ciò è falso, — ovvero: Quel tale personaggio, quell'uomo finto, non dovrebbe parlare, né far cosí, — egli è che noi abbiamo già dentro di noi il con-

cetto di quello che, nella medesima posizione, direbbe e farebbe un uomo vero » (Gabelli).

Orbene: il criterio dei nostri giudizî morali è il concetto che possediamo intorno all'uomo perfetto: e questo concetto è, in último, un risultato della nostra esperienza. Osservando serenamente gli uomini e i fatti che in essi e intorno ad essi si svolgono, noi siamo in grado di distinguere il buono dal cattivo, cosí da stabilire una norma superiore a cui l'uomo morale deve attenersi. Da questa analisi dei fatti umani, sia nel corso della storia, sia nella pratica della vita, sorge l'ideale dell'uomo perfetto. Sorge per conseguenza anche il criterio col quale si giudicano le azioni umane.

§ 4. *Lo studio dell'uomo morale.* – *Uomo* è un termine molto complesso, in cui si comprende tutto ciò che costituisce il nostro essere. Vi si comprendono le nostre proprietà fisiche e chimiche, biologiche e psicologiche, morali e sociali. Sede di queste proprietà è l'organismo in quanto funziona e reagisce all'azione esterna: nell'organismo esse si unificano per costituire l'individuo quale egli è in un dato punto dello spazio e in un dato momento del tempo. Si unificano cosí che la proprietà piú elevata, qual'è la funzione psichica e morale, non può sussistere separatamente dalle altre proprietà inferiori, e, quasi direi, sottostanti (come le fisiologiche, le fisiche, e le chimiche), né dall'azione degli elementi interni ed esterni da cui le proprietà bio-psichiche dipendono.

Ciò posto, la proprietà umana piú alta, la moralità, non può studiarsi isolatamente. Una teoria, osserva Spencer, della struttura del braccio implica una teoria del corpo in generale; un frammento di una frase, se

non è incomprensibile, s'interpreta male staccata dal resto. I movimenti della luna non si comprendono pienamente senza tener conto dei movimenti del sistema solare in generale; una dimostrazione, se si toglie il principio e la fine, non prova nulla. Cosí dicasi del fatto morale, e della scienza che lo studia, o *etica*: questa è la parte di un tutto, ossia della teoria della condotta umana in generale, e, perché la parte si comprenda, occorre anche comprendere il tutto. L'uomo morale non si potrebbe comprendere se lo si studiasse indipendentemente dai moltissimi e svariatissimi fatti che concorrono a produrlo.

§ 5. *I varî aspetti della condotta morale.* – Per *condotta* non s'intende soltanto l'insieme delle azioni umane; non vi s'includono, ad es., le azioni di un epilettico in un accesso. La *condotta* in senso proprio è l'insieme di quelle azioni che implicano uno scopo. La *condotta morale*, piú particolarmente, è quella su cui si sono formati, nella società, i giudizî morali.

Nella condotta lo Spencer distingue quattro aspetti: fisico, biologico, psicologico, e sociale.

a) *Aspetto fisico.* Col perfezionarsi della condotta morale si va fissando la coordinazione dei movimenti, che sono, per conseguenza, anche prevedibili. L'uomo coscenzioso non manca alla parola data, né alla fede di cui è ritenuto degno; e su ciò noi facciamo assegnamento continuo. I principî piú elevati informano costantemente la sua condotta, con esattezza, senza eccessi o grandi oscillazioni. Nello stesso tempo quanto piú estesa e moltiforme è la sua attività, tanto piú eterogenei sono i suoi movimenti, poiché sono anche maggiori in numero e piú varie le occasioni da cui i movimenti risultano.

La condotta morale ha, secondo lo Spencer, un aspetto fisico, per questa *regolarità* dei varî movimenti, o atti. Analogamente sono regolari e varî i movimenti fisiologici in un dato grado di sviluppo organico; anzi la regolarità e nello stesso tempo la varietà aumentano in proporzione dello sviluppo organico.[1]

La condotta ha un aspetto fisico anche perché, come si disse più sopra, è una manifestazione dell'energia universale. Le leggi della condotta sono un'applicazione della legge della persistenza o trasformazione della forza (*El. di log.* Cap. XV).

b) *Aspetto biologico.* L'energia universale si specifica anche nell'energia biologica, e poiché gli atti umani dipendono dalle leggi della vita, la condotta devesi considerare anche sotto l'aspetto biologico, cioè come una derivazione necessaria delle condizioni d'esistenza. L'essenza della condotta morale è nell'essenza stessa della vita: onde le sue prime basi sono ereditarie. È perciò che, dovunque le condizioni d'esistenza sono tali da produrre un grado sia pure minimo di ragione, di autonomia razionale, ivi troviamo altresí i primi rudimenti del fenomeno morale.[2]

[1] La periodicità nelle azioni interne ed esterne dei tipi inferiori è poco appariscente. Un polipo prende cibo a intervalli ora lunghi ora corti secondo le circostanze: l'alimentazione diventa più regolare in esseri relativamente superiori; e lo stesso dicasi del sonno.

Cosí se dal selvaggio passiamo all'uomo civile, l'*equilibrio mobile*, come si esprime lo Spencer, si fa sempre maggiore; il ritmo delle azioni esterne richiesto a mantenere quello delle interne, diviene sempre più complicato e più completo. Dove è maggiore la perturbazione di questo equilibrio, ivi meno regolare è la condotta.

[2] I progressi fatti dalla psicologia comparata, mentre venivano a dimostrare essere la legge fondamentale dell'intelligenza iden-

c) *Aspetto psicologico.* Il concetto morale specificato in particolari idealità che vivono negli individui sociali, consiste in sentimenti individuali che si sono generalizzati, e, quasi direi, socializzati. Gli atti morali, che a questi sentimenti s'informano, hanno dunque aspetto psicologico. N'è anche prova il fatto che, col crescere della riflessione e dell'esperienza, la stessa condotta morale si perfeziona.

Il selvaggio del tipo piú basso, divora tutto il nutrimento preso alla caccia del giorno, e forse, affamato nell'indomani, avrà a sopportare il dolore della fame per piú giorni. Il selvaggio del tipo superiore, conoscendo piú vivamente i patimenti che soffrirebbe

tica in tutta la serie animale, valsero a raccogliere tal copia di fatti cosí importanti, convincenti e significativi nel loro contenuto, che non ci è piú possibile negare l'esistenza dei rudimenti del senso morale, e se cosí piace, una moralità embrionale, negli altri animali a noi inferiori.

Se si mettono a confronto i costumi, la condotta e il modo di estrinsecare gli affetti e le passioni in alcuni bassi selvaggi e in alcune specie animali, massime in quelle che convivono socievolmente, come potrebbero essere le scimie, non sempre i risultati del confronto tornano a vantaggio dei nostri confratelli. Esiste ad es. la scimia che si procuri un piacere inestimabile scuoiando vivo un suo simile come fa l'indiano del Nord-America? Imita forse la fiera sanguinaria il Dajak di Borneo che mozza il capo di persona innocua e lo fa seccare per serbarlo come trofeo? Si studino i costumi de' mammiferi, e si troverà che non tutti, anche quando siano straziati dalla fame, divorano i loro confratelli.

Non si citano esempî di pitecofogia e di cinofagia, mentre l'antropofago disdegna i migliori bocconi di cui possono provvederlo il regno animale e quello delle piante insieme, per preferire le carni piú delicate e gustose de'suoi simili. Con quanto affetto e con quale pietà la scimia cerca di lenire la misera sorte del compagno ferito, e di quali atti d'abnegazione non è capace per dar conforto e ristoro alla sposa ammalata e provvedere alla sua alimentazione? Qual differenza fra certi selvaggi che han piú carî i cani che non le proprie donne, e presso i quali l'uccidere o l'essere uccisi sono fatti ordinari che non commuovono alcuno, — e

se non trovasse caccia, è indotto da questo sentimento complesso, a non dare alla sensazione della fame sodisfazione completa.

Cosí è in virtú della previdenza che l'uomo civile vince l'inerzia, e spende la propria attività per provvedere ai bisogni futuri. In lui i sentimenti semplici si subordinano a sentimenti complessi.

d) *Aspetto sociologico.* Le idealità morali sono idealità sociali: perciò gli atti che risultano dalla loro impulsività, persistenza ed evoluzione, hanno carattere sociale; sono, come sappiamo, il riflesso della società sulla quale agiscono pur essendo da essa originati. La condotta ha dunque anche un aspetto sociale.

Il fatto etico deve essere studiato sotto ciascuno di questi quattro aspetti.

§ 6. *Relatività della morale.* - Le condizioni della morale individuale e sociale sono mutevoli: mutevole è, per conseguenza, anche la morale.

il pietoso crociere a cui fu uccisa la compagna, e che, dice il Brehm, « se ne rimane attonito e tristo sullo stesso ramo ove quella fu uccisa, ovvero ritorna piú volte in traccia di lei sul sito della catastrofe » e non sa dar tregua al suo dolore, mentre potrebbe trovare in altra femmina della società pronto conforto alle sue pene? — Il padre del Brehm ci ricorda che i Ciffolotti gli offrirono prove di una pietà cosí singolare da farlo spesso commuovere: « Se cade ucciso un individuo della compagnia, ecco che tutti lo compiangono e non sanno decidersi a lasciare il luogo fatale, quasi volessero trasportarlo con loro »; e aggiunge che una volta di un drappello di quattro individui essendone tre caduti prigionieri, si osservò con istupore che il quarto spontaneamente venne a condividere la sorte dei compagni. — Ma gli esempî si potrebbero moltiplicare a migliaia. Giova però osservare che nonostante questi fatti la moralità nostra (cioè quella dei popoli civili) è di gran lunga superiore alla morale *puramente embrionale* delle specie alla nostra inferiori, e che nel moto sempre ascendente della civiltà, il concetto morale ha esplicazioni sempre piú elevate, e applicazioni sempre piú *umane.*

L'evoluzione della condotta è parallela all'evoluzione della struttura e della funzione: si fa quindi sempre piú complessa mano mano che ascendiamo la scala zoologica. Nell'uomo la sua complessità corrisponde al grado di civiltà; la morale è pertanto molto piú complessa nell'uomo colto che non nel selvaggio. Le idealità dell'uomo colto sono piú varie ed elevate, e piú numerose sono le istituzioni che rappresentano la sua coltura. Le manifestazioni adunque morali della condotta sono relative al grado di complessità psicologica dell'individuo, vale a dire al grado della sua autonomia razionale.

Abbiamo già detto come tra gli individui alcuni creano e promuovono direttamente le idealità, altri invece se le appropriano per imitazione. Ora aggiungiamo che questo fatto è un'applicazione della legge naturale, comune a tutte le cose, della *utilizzazione della forza*. « Non si dà mai che una forza, applicata a un genere di cose, ne sia ritenuta e utilizzata interamente. Di uno stesso genere di cose i diversi individui ne ritengono e ne utilizzano una diversa misura, come del cibo piú persone, delle quali altre crescono in grande, altre in piccola misura. Ordinariamente l'utilizzazione avviene in misura media; in pochi è la migliore, e in pochi è la peggiore (Ardigò).

La Morale è inoltre relativa alle varie epoche storiche del progresso civile, di che abbiamo esempî in gran copia.

Certi selvaggi uccidono i loro vecchi genitori malati credendo di far cosa utile e buona. La stessa schiavitú, come ripetiamo, era ritenuta dagli antichi filosofi come una buona istituzione. Darwin cita il fatto degli Australiani che attribuiscono la morte dei

loro cari a un qualche maleficio venuto da una qualche tribú vicina, onde considerano come un sacro dovere di vendicare la morte di ogni parente andando a uccidere un membro delle tribú vicine. Per un popolo o un individuo altamente civile è una colpa maltrattare un innocente animale; il cannibale della Nuova Zelanda divora ignaro e tranquillo le carni del proprio simile. Il Figiano stima l'assassinio un'azione normale. Il Turcomanno considerando il furto come meritevole di onore, fa pellegrinaggi alla tomba dei ladri famosi, e vi depone offerte. L'Egiziano stima che l'ingannare sia colpa lodevole, e si vanta dell'abilità di mentire. Ai Tasmaniani manca ogni senso morale, ai Figi e ai Tahisiani manca il sentimento giuridico; ai Niam-Niam dell'Africa, ai Patagoni e agli Araucani manca ogni sentimento religioso; infine manca agli abitanti delle isole Andaman il senso del pudore.

Né occorre dilungarsi in citare altri esempî, per inferire che ciò ch'è bene per un popolo e in una data epoca, è male per un altro popolo e in un'altra epoca: la virtú, col progresso della civiltà, si tramuta in vizio, e il vizio in virtú.

Né questa mutabilità si potrebbe spiegare se le nozioni morali anziché evolvere secondo i luoghi e i tempi, derivassero da una necessità tutta estranea alle condizioni di vita e d'ambiente, tutta estranea alla natura umana, o intrinseca all'essenza metafisica di questa: non si potrebbe insomma spiegare se la moralità fosse un istinto primitivo come quello di conservarsi. La storia nega questo *apriorismo* morale, né si può, osserva il Gabelli, dissimularla o torturarla per trarne un principio arbitrario.

La morale conserva dignità di scienza anche essendo il suo oggetto mutabile, come la scienza della natura rispetto alla flora e alla fauna. I fatti esistono anche variando, e possono essere del pari oggetto di scienza. Anzi soltanto lo studio delle trasformazioni del fatto morale può suggerirne le leggi, e può dar luogo a veri e proprî e stabili principî di condotta.

Né tolgono valore di scienza alla Morale le contradizioni e gli errori delle opinioni umane, piú che le contradizioni e gli errori in ogni altra scienza. Ogni scienza progredisce per il correggersi dei suoi errori; il suo progresso è nel suo perfezionarsi.

Dicasi lo stesso della scienza della virtú (*El. di log.* Cap. X).

Infine l'uomo non sarebbe perfettibile se la morale fosse immutabile. La sua perfettibilità è luminosamente comprovata dalla storia, e la storia, fu detto, predica la speranza: essa insegna che se non v'è cosa piú desolante d'un fatto, nulla v'è che rassicuri quanto una serie di fatti. La storia adunque ci persuade che l'uomo in avvenire continuerà a diventar migliore, e che, conoscendo egli i difetti proprî, e cominciando col non credersi o per natura o di fatto perfetto, non aspetterà la perfezione dal di fuori, ma ne attingerà l'ideale da sé stesso, e l'acquisterà con le sue forze.

§ 7. *La Morale assoluta.* - La Morale è relativa perché segue un movimento progressivo, e perché a questo gli individui partecipano variamente, trovandosi fra loro gli avanzati, o gl'inquieti, e i ritardatari, e in mezzo la lunga fila dei mediocri. La morale ideale è rappresentata da quelli che stanno nelle prime schiere: ma è questa una morale ideale assoluta?

Abbiamo già detto nel § 3, come l'ideale della perfezione risulti dall' esperienza: ora questa essendo per sé stessa progressiva, non può darci evidentemente fuorché un ideale di perfezione progressiva, ossia relativo, e non mai assoluto.

Se il movimento è continuo nel processo dei fatti morali, non è meno continuo nel disegnarsi delle idealità. Una morale ideale rispecchia sempre le condizioni del tempo e degli individui, non meno che la moralità effettiva. Ciò non vuol dire che alcuni principî di morale siano effimeri o senza un fondamento di verità assoluta.

Il principio di giustizia ad es., e quello di beneficenza si sono mantenuti in tutto il corso dell' evoluzione morale: né mutarono le interpretazioni e le applicazioni. Il progresso e la relatività di questi principî sono dimostrati dalle mutazioni storiche ed etnografiche delle loro interpretazioni ed applicazioni. Né si può designare di queste un limite, un fine assoluto.

Sono nelle mani dell' uomo, scrive Ardigò, soltanto alcuni dei piccoli e prossimi fini, quelli che rispondono alla sua condizione psico-sociale; i fini ultimi sono in potere soltanto della natura. È come dire che l' uomo può con una leva smuovere un masso, e può anche forare una montagna, ma non può far deviare dalla sua orbita la terra. E ciò è tanto vero che gli eventi umani, presi in tempo discosto, eccedettero sempre del tutto le previsioni degli uomini piú sagaci, e, tanto piú, eccedettero la potenza di qualunque mezzo essi avessero disposto per impedirli. Il piú che possano aver fatto gli uomini piú grandi è stato di accorgersi dell' andamento naturale delle cose, e di prevalersene per uno scopo determinato.

Non solo non possiamo assegnare un limite al progresso dell'ideale morale, ma neppure possiamo essere certi che un dato ideale si realizzerà. La incertezza però sarà scemata di molto se daremo ai nostri ideali una base veramente positiva.

I nostri principî morali devono essere fissati entro i giusti confini della potenzialità nostra ed umana. E poiché un fatto morale, come ogni altro fatto, non si verifica senza i suoi naturali coefficienti, è all'azione di questi che dobbiamo ricorrere per crearli, correggerli, combinarli. In altri termini, a migliorare l'individuo morale è necessario provvedere a lui fisicamente, biologicamente, psicologicamente e socialmente.

Quando si naviga, scriveva il Guyau, nel fiume delle Amazzoni si crede di trovarsi nel mare. Per distinguere il fiume dal mare non bisogna spingere lo sguardo lontano, ma piegarsi sull'acqua e assaggiarla. Analogamente per determinare gli orizzonti della morale ideale, e regolare al suo compimento la nostra attività, dobbiamo esaminare le condizioni dell'uomo sociale, e prendere il risultato del nostro esame a criterio dei nostri apprezzamenti e delle nostre aspirazioni. E dobbiamo abbracciare non solo alcuni, ma tutti gli strati sociali, e non soltanto i casi normali ma anche quelli anormali, come fa il fisiologo che, per istudiare le funzioni organiche normali, non trascura i casi clinici.

Il moralista che trattasse dell'uomo retto senza tener conto dell'uomo torto, farebbe conclusioni analoghe a quelle di un geometra il quale pretendesse che le linee di cui si occupa fossero tutte realmente rette. Il moralista che trattasse dell'uomo torto senza tener conto dell'uomo retto, e dei limiti e delle mo-

dalità della rettitudine, farebbe come il patologo che ragionasse dei disordini di un organo senza sapere come l'organo funzioni in condizioni normali.

Potremo dunque ritenere il nostro ideale come perfetto, cioè come superiore alla realtà. Ma né questa perfezione né questa superiorità potrà reputarsi assoluta, poiché la realtà muta, e muta quindi anche il termine di perfezione che ne scaturisce come ideale.

Infine, qualunque sia l'ideale che ci proponiamo, giova considerare che non tutto si può determinare con precetti, e che qualche cosa devesi pur lasciare all'iniziativa personale. Quando saliamo un'alta montagna, a un certo momento le nubi che nascondono la sommità c'involgono, e noi ci troviamo perduti nel buio. Non altrimenti avviene quando saliamo alle cime più alte del pensiero, dove pure ha il suo posto la Morale. Le nubi si diraderanno? Lo speriamo, ma nessuno può credere di possedere lui solo la chiave dell'enigma, la cui soluzione è piuttosto opera collettiva e frutto dell'evoluzione. Ciò che anche pochi, anche uno solo, possono fare, è di additare, se credono di averla rinvenuta, la via dove le nubi si diradano, e appare nella sua pienezza la luce.

CAPITOLO III

Sentimento, coscienza e legge morale.

§ 1. Il sentimento morale e i suoi caratteri. — § 2. Il Bene. — § 3. La coscienza morale. — § 4. La legge morale.

§ 1. *Il sentimento morale e i suoi caratteri.* - Nel Cap. IV, del vol. I° abbiamo accennato alle emozioni morali, e abbiamo detto che hanno per oggetto il bene, come le emozioni estetiche hanno per oggetto il bello, e le emozioni logiche il vero. Ma il bene è, come il bello e il vero, un termine astratto, ed è quindi relativo agli elementi concreti da cui si fa risultare (*El. di psic.* Cap. VIII, § 1) e all'interpretazione che riceve.

Del valore teorico e pratico del *bene* rispetto alla condotta morale tratteremo più innanzi: qui intanto diciamo in che cosa consiste il *sentimento morale*, ossia il sentimento del bene.

Il sentimento in senso proprio è il piacere o il dolore; nell'uso comune è l'insieme delle emozioni succedentisi in uno stesso ordine di percezioni e di idee. Nel sentimento morale queste percezioni e idee hanno per carattere comune il bene, come nel sentimento estetico il bello, e nel sentimento logico il vero.

Anche il sentimento morale si manifesta nelle due forme fondamentali di *piacere* e di *dolore*: il male,

come dolore, deprime: questo lo condanniamo e cerchiamo di tenerlo lontano; quello lo approviamo e lo provochiamo. Però la capacità del sentimento morale non è in ragione diretta della sensibilità individuale, la quale può essere massima, e intanto mancare o essere scarso il sentimento morale. Non è neppure in rapporto diretto e assoluto con la intelligenza, poiché un individuo intelligentissimo può mancare del senso della rettitudine morale ed essere, moralmente, un idiota. Egli può apprendere una verità morale e averne la visione netta, senza tuttavia, per cosí dire, sentirne l'impulsività pratica.

La capacità del sentimento morale è per contrario in diretto rapporto con l'educazione che l'intelligenza dell'individuo acquista alla comprensione del bene cioè all'apprezzamento morale degli atti, e con le condizioni che favoriscono questo apprezzamento non soltanto teorico, ma teorico e pratico.

Il senso morale è dunque un'attitudine complessa come l'intelligenza: né pare possibile l'ipotesi che esista un organo speciale del senso morale. Ciò sarebbe come ammettere l'esistenza di un organo speciale per il senso del vero e del falso, del bello e del brutto.[1]

[1] I fatti che resero verosimile l'ipotesi di un particolare senso morale, *sui generis*, con sede cerebrale distinta sono i seguenti: 1° il carattere spontaneo, immediato, dei giudizi della coscienza morale, onde la scuola scozzese ha concluso che questi giudizi sono intuitivi; 2° la presenza d'immagini che accompagnano in noi il giudizio della coscienza e attirano subito la nostra attenzione; 3° l'indipendenza apparente della coscienza morale riguardo alle facoltà intellettuali, un onestissimo uomo potendo essere uno spirito semplice, ed un uomo intelligente potendo essere un briccone. — Vedremo in seguito, piú particolarmente, come questi fatti si spieghino senza l'ipotesi della scuola scozzese.

Il senso morale è complesso; è l'espressione piú elevata della Ragione ossia dell'autonomia umana, l'affermazione piú ampia della personalità e del carattere. Ove il carattere degeneri, e la personalità si dissolva, e scemi o scompaia la libertà, degenera, si dissolve, scema o scompare anche il sentimento morale.[1]

Inteso cosí, il sentimento morale ha tutti i caratteri delle idealità sociali, che ne sono poi gli elementi costitutivi.

Come il sentimento in generale e come ogni emozione, il sentimento morale è innanzi tutto di natura organica-psichica; è relativo all'individuo e all'ambiente; è inoltre evolutivo, seguendo il moto delle idealità sociali in cui si concreta. E poiché le idealità sociali sono destinate alla conservazione e allo sviluppo sociale, il sentimento morale è infine protettivo come della società cosí dell'individuo.

§ 2. *Il Bene.* - Un coltello, un fucile, un ombrello, un paio di stivali, li diciamo buoni quando sono bene

[1] Alcuni psichiatri e antropologi criminalisti spiegano la facile reversione atavistica e la rapida scomparsa del senso morale con la sua origine assai recente; poiché, essi dicono, la stabilità e la resistenza delle qualità e delle funzioni dell'uomo sono in ragione diretta della loro durata, onde, sotto l'influenza di una causa perturbatrice, scomparirà prima il senso morale, poi l'intelligenza, la sensibilità, e cosí di seguito. Quanto piú è durata la funzione, tanto meglio si è fissata attraverso le generazioni. (Maudsley, Lombroso, Ferri, Sergi, ecc.). Un appoggio a questa teoria è il fatto che per malattia o vecchiaia si dimenticano prima le idee, le nozioni, le qualità che si acquistarono piú recentemente, poi le piú antiche. Cosí pure fu osservato che tra i colori, nella acromatopsia o discromatopsia (*El. di psic.* Cap. II, § 24) il primo a scomparire è l'ultimo venuto nel processo di differenziazione (Maudsley e Lombroso). Ma è anche vero che l'insensibilità morale si produce e aumenta con l'abitudine a nuocere al prossimo.

o male adatti al loro scopo. Se non si considerassero in riguardo ai bisogni umani, tali oggetti non sarebbero né buoni né cattivi.

È cattivo un giorno burrascoso perché impedisce la sodisfazione di qualche nostro desiderio. È buona una stagione quando n'è favorito il raccolto.

Dicasi lo stesso delle azioni umane. È un buon uomo d'affari quello che negli affari è attivo, abile e destro: è un buon padre di famiglia quello che educa convenientemente i propri figli. Qui e sempre la bontà di un atto dipende dallo scopo al quale tende e dall'efficacia che ha l'atto rispetto allo scopo. Ma naturalmente lo scopo di un atto dev'essere buono alla sua volta: dev'essere, come si suol dire, morale, cioè rispondente alle idealità sociali. Se vi è contrario è non buono, ma cattivo, e cattivo, *immorale*, è allora anche l'atto.[1]

§ 3. *La coscienza morale.* - Gli atti morali sono accompagnati dalla coscienza propria alle emozioni

[1] a) Propriamente dovrebbe dirsi *morale* tanto l'atto umano buono, quanto l'atto umano cattivo, l'uno e l'altro essendo oggetto della stessa scienza, la Morale, ed essendo unico e sintetico il criterio col quale si giudicano. Nell'uso però « uomo morale » vuol dire *uomo retto;* « immorale » vuol dire *contrario a rettitudine.*

Buono e cattivo sono termini correlativi, che perciò si presuppongono (*El. di log.* Cap. III, § 6). Abbiamo il concetto del bene perché abbiamo il concetto del male, e viceversa.

b) L'apprezzamento morale degli atti dipende, come dicemmo a proposito della responsabilità, dall'intenzione. Perciò si ricercano sempre d'un atto le circostanze, e lo si giudica conformemente a queste; e non tanto secondo le circostanze di tempo e di luogo, quanto secondo quelle del fine. Il come e il perché importano assai piú che il dove e il quando.

Uccidere per spogliare l'ucciso o per salvare il proprio paese, o se stesso, o per vendicare il padre, è atto moralmente vario,

morali. E poiché queste hanno per oggetto il bene, la coscienza morale è la coscienza del bene. Questa coscienza ci è criterio per giudicare gli atti in sé e in ordine al loro fine; e nello stesso tempo ci è guida nella condotta.

Il compiacimento e il rimorso sono espressione della coscienza morale, la quale funziona cosí anche come giudice di noi stessi; ed è pure la base del nostro giudizio intorno alle azioni altrui, in quanto sono buone o cattive, il quale giudizio riferendosi sempre all'autore dell'atto, dicesi *imputazione*.

Quanto a noi, la coscienza morale è, come disse Kant, una specie di potenza protettrice che ci accompagna come la nostra ombra.[1] È pertanto necessario illuminarla perché non rimanga muta per certi atti veramente retti: deve essere corretta se ciò ch'è male ci si presenta come bene o viceversa: deve essere fortificata se troppo facile a esitare.

§ 4. *La legge morale.* - Per *legge naturale* s'intende l'accordo, la *somiglianza dei fatti* (*El. di psic.* Cap. I, § II, ed *El. di log.* Cap. X, § 4). Non diverso

diversa essendo ne'singoli casi l'intenzione dell'omicida; onde questi appare o vile o assassino, o prode, o giustificabile, o commiserevole.

Anche chi vorrebbe considerare il buono in se stesso, si riduce poi a giudicarlo dall'esame del fine.

[3] È memorabile la seguente apostrofe di Rousseau nell'*Emilio:* « Coscienza, coscienza! istinto divino, immortale e celeste voce, guida sicura di un essere ignorante e limitato, ma intelligente e libero; giudice infallibile del bene e del male, che rende l'uomo simile a Dio! sei tu che fai l'eccellenza della sua natura e la moralità delle sue azioni; senza te io nulla sento in me che mi elevi al di sopra delle bestie, fuorché il tristo privilegio di vagare di errore in errore al lume d'un intelletto senza regola e d'una ragione senza principî!

è, sostanzialmente, il concetto di legge morale. Gli atti morali si somigliano in rispetto al fine? Questa loro somiglianza è la loro legge, voglio dire la legge morale; allo stesso modo che il fatto generale, comune, che tutti i corpi lasciati liberi cadono, è la loro legge, cioè la legge della gravità.

Non è adunque la legge morale, come nessun'altra legge, una forza preesistente ai fatti particolari, e causatrice di questi. Se l'individuo se la rappresenta come tale, ossia come norma direttiva che funzioni nella sua coscienza, ciò dipende dal confondere la natura della legge morale con la natura della legge civile. Una disposizione del codice è un comando o un divieto esplicito: analogamente le nostre idee morali si accordano nel comandarci o nel vietarci un atto. Ma che altro è questa loro funzione se non la impulsività propria delle stesse idee? Se in casi simili il comando e il divieto si ripetono costantemente, è perché quelle idee persistono nella loro impulsività, regolarmente. Questa persistenza e regolarità è, e si può chiamare, una legge: ma non altrimenti che si può chiamare una legge la costanza con cui il liquido nei vasi comunicanti si dispone allo stesso livello.

Le idee impulsive degli atti sono le idealità sociali: la legge morale è dunque nella persistenza di queste. Da ciò risultano confermate le qualità che, dopo eliminato il dubbio sulla esistenza della legge morale, le si attribuiscono, e che sono la *necessità*, l'*obbligatorietà*, e l'*obbiettività*.

Non v'ha dubbio che la legge morale esista, se esistono e persistono le idealità sociali e le loro somiglianze. Il concetto di *necessità* è già implicito nel concetto di legge; d'altra parte la necessità della

legge è la stessa necessità naturale dei fatti, e delle idealità sociali rispettive. Ciò importa per conseguenza che la legge morale sia anche *obbligatoria* come quella che si manifesta col suo naturale carattere di necessità. Dalla natura sociale della legge morale risulta anche la sua *obbiettività*, poiché i fatti sociali e i loro rapporti esistono per sé stessi, obbiettivamente. Ché se questi rapporti pensati dai singoli individui diventano subbiettivi, non perdono con ciò il carattere obbiettivo che naturalmente attribuiamo alla loro totalità.

Un altro carattere proprio alla legge morale è la *naturalità*. Essa è un prodotto naturale della convivenza, come le idealità sociali in cui si specifica; è una conquista che la specie umana ha ottenuto lentamente, attraverso il graduale evolvere dei rapporti sociali, e per l'esercizio del bene. Allo stesso modo le leggi della scienza e dell'arte risultarono dalla laboriosa attività spiegata dall'uomo nello studio dei fenomeni della natura, e nel dare una forma obbiettiva ai propri sentimenti.

E come l'opera umana svolse sempre piú e applicò in mille guise la legge del vero e la legge del bello, cosí al movimento della civiltà si accompagnò sempre il movimento progressivo della legge morale, ossia si andò determinando una formula sempre piú razionale e piú ampia dell'uomo perfetto, della condotta ideale.

Un altro carattere della legge morale è dunque la *perfettibilità*. La legge morale è perfettibile come la serie dei fatti di cui è la sintesi, come la coscienza di cui è l'esplicazione, come la civiltà di cui è l'inesauribile impulso.

CAPITOLO IV

Il primo principio della Morale, ossia il fine supremo della condotta.

§ 1. Il fine della condotta. Sua importanza. — § 2. *Il dovere per il dovere*, ossia la morale formale. — § 3. Il piacere. — § 4. Il Bene morale e l'utile. — § 5. Buono, utile, onesto e simpatico. — § 6. Il Bene e la vita. — § 7. La felicità e la speranza. — § 8. In che consista la felicità relativa.

§ 1. *Il fine della condotta. Sua importanza.* - Perché il sentimento e la coscienza morale siano retti, importa che sia retto il fine degli atti; ma intanto è nella determinazione di questo fine che s'incontrano in Morale le maggiori controversie.

Una prima controversia è nella natura del fine, che alcuni vogliono assolutamente umano, altri trascendente. A noi pare che accanto al fine trascendente possa sussistere anche il fine umano: scientificamente però noi dobbiamo attenerci al fine umano. Ciò significa che per conservare alla scienza morale il suo carattere naturale, il principio o fine della condotta deve attingersi dalla stessa natura delle cose, ossia dai rapporti sociali, e innanzi tutto, dalla natura umana, che è un aspetto della natura universale, e che porta per se stessa nel mondo la nota della moralità. È ancora valida l'antica massima che convenga *operare*

conforme a natura, se per natura s'intende, in questo caso (come intese Aristotele), la ragione umana.[1]

Ma anche ponendo a principio della condotta, che si secondi la natura umana, non cessano le controversie e le divergenze. Poiché alcuni prescelgono della natura umana la parte puramente razionale, ponendo a massima della condotta un principio formale, astratto, com'è *il dovere per il dovere* di Kant. Altri riposero il fine della condotta nel *piacere;* altri infine ritengono che questo fine debba essere l'*utile*, ossia la *felicità*, ma l' utile collettivo, non soltanto l'utile personale. Ed è sommamente importante che le controversie si risolvano, poiché dal fine che si stabilisce alla condotta dipende l'intero sistema di Morale, e anche la condotta pratica.

La maggior parte degli uomini operano indipendentemente da un fine filosoficamente stabilito; però il pensiero filosofico si riflette nella società anche inavvertitamente, allo stesso modo che nella filosofia si riflettono anche inavvertitamente il pensiero e le tendenze comuni. I nostri atti risentono delle nostre idee. La impulsività di queste è anzi spesso irresistibile, come il movimento delle labbra onde si ha la parola, quando un pensiero diventi persistente o irrompa violento.

§ 2. *Il dovere per il dovere, ossia la morale formale.* - L'uomo ha un cómpito da svolgere, che si indica colla parola *dovere.* Diciamo infatti ch'egli *deve* contribuire

[1] Se qui per *natura* s'intendesse ciò che s'intende comunemente, quella massima non si potrebbe adottare. D'altra parte le azioni morali o immorali non alterano punto la natura: il giusto e l'ingiusto non pesano sul globo uno più dell'altro. Come scriveva il Guyau, « i particolari movimenti della volontà umana non

colle sue attitudini ed energie particolari al benessere comune: che nulla egli *deve* fare che contrasti questo benessere, e che le leggi vietino e l'educazione dell'animo sconsigli.

Questo *dovere* ha pertanto a fondamento le esigenze sociali. I doveri singoli, come vedremo, non sono che le idealità sociali che acquistarono un' impulsività obbligatoria, e tutti hanno la loro giustificazione nei rapporti di solidarietà, di reciprocità e di mutua dipendenza esistenti fra gl'individui.

Dunque la formula *il dovere per il dovere* non si regge da se stessa, ma non è che l'astrazione delle reazioni che costituiscono le relazioni sociali, sulle quali è propriamente costituita la nozione, ed è basato il fatto, del dovere. È sempre, disse lo stesso Kant, il nostro caro *me stesso* che incontriamo dovunque, non uno stretto precetto di dovere: il *me stesso* in quanto vive in società, e compie atti che hanno conseguenze sociali. E come l'individuo *solo*, considerato *in se stesso*, non è e non può essere individuo morale, cosí il *dovere puro* non è il *dovere pratico*, cioè quella nozione che *praticamente* diriga le opere umane.

§ 3. *Il piacere.* - Se un piacere si riconosce illegittimo, si converte in dolore: il bene morale non è adunque assolutamente il piacere.

Se a fine supremo delle nostre azioni ponessimo il piacere individuale, torremmo la moralità dalle sue radici, poiché il piacere proprio non è sempre il bene

possono influire sull'insieme della natura piú che il battere d'ala d'un uccello che voli al di sopra d'una nube non sia capace di sfiorare la mia fronte ». — Non c'è una goccia d'acqua in cui non ci siano abitanti che si perseguitino a vicenda, che si evitino, che si divorino: e nulla importa di ciò alla natura (Guyau).

della società né dell' individuo. Se poi è piacere, come si suol dire, materiale, è insufficiente alle aspirazioni umane, e se è atto a lusingare, tuttavia non sodisfa, anzi conduce frequentemente al disinganno.

Superiore di gran lunga al piacere materiale è il piacere dello spirito. Mentre un piacere insano, immoderato, puramente sensuale, lascia dietro a sé la vergogna e il pentimento, il piacere dello spirito nobilita l'uomo e accende i più santi entusiasmi. L'uomo retto non si sente nato ai piaceri volgari: egli de' trastulli del senso gode soltanto fino a che non turbino la calma della sua anima, e lascino inalterata la serenità della sua coscienza morale. [1]

Può dunque il piacere assumersi come fine supremo delle azioni umane? Il piacere sensuale no, assolutamente: non è così del piacere dello spirito, che è piacere antiegoistico.

Ma il piacere dello spirito non è che un effetto. A ottenerlo occorre dunque mirare alla sua causa, che è necessariamente spirituale, ossia una idealità. Pertanto non è realmente il piacere come tale che possa

[1] « I piaceri dei sensi sono scintille che solcano l'atmosfera della vita, e si spengono lasciando poche ceneri oscure, mentre la gioia del sentimento è un profumo armonioso senza forme e senza confini, che s' irradia per onde e per oscillazioni armoniose » (Mantegazza).

Lo stesso brillante scrittore afferma che i piaceri ignobili sono suicidî del piacere. « Una gioia pura invita alla propria festa i sentimenti nobili e generosi, i quali vi partecipano colle loro diverse armonie, formando in questo modo un delizioso concerto. Il piacere colpevole invece sembra, per simpatia di fratellanza, chiamare alla sua orgia gli ospiti ributtanti, i quali sorridono al loro anfitrione col ghignazzare dell' ebbrezza più invereconda e tempestosa ».

costituire il termine delle nostre azioni, ma è piuttosto un'idealità, che abbia già un valore per se stessa, un valore obbiettivo. L'obbiettività è una condizione del fine supremo, se questo deve essere anche fine comune.

Ponendo a fine supremo, assolutamente, il piacere, s'invertirebbe l'ordine reale del sentimento morale che, pure conservando carattere edonistico, l'oltrepassa, assurgendo all'idea razionale: si porrebbe il segno innanzi alla cosa significata, l'effetto avanti alla causa, il mezzo prima del fine. Il piacere è per contrario non una causa, ma una conseguenza del bene; viene dopo, non prima; è la sodisfazione di un bisogno, non il bisogno stesso; è la coscienza della vita, non la vita; interessa l'uomo all'esistenza, ma non ne esaurisce il cómpito: è una forza motrice, non il movimento; è una sensazione, non l'idealità a cui, invece che il piacere, si accompagna alcune volte il dolore.[1] Anche quando la sensibilità trionfa, è in essa rappresentato il trionfo d'un'idealità impersonale, d'un vero obbiettivo e universale, d'un principio superiore all'individuo.

§ 4. *Il Bene morale e l'utile.* – « Un bisogno posto nel cuore degli uomini dalla natura e perciò sentito egualmente da tutti, serví ad unirli nel trovar modo di procacciarne e di assicurarne la soddisfazione; a unirli non già in un patto, ma in un sentimento o in un desiderio comune, dal quale a poco a poco nacquero le istituzioni » (Gabelli).

1 . . . . Medio de fonte leporum
Surgit amari aliquid quod in ipsis floribus angat (Lucrezio).

Questo sentimento o desiderio comune nella convivenza è l'utile; ma, giova che ci ripetiamo, non l'utile personale, esclusivo, bensí l'utile collettivo. Non v'è dunque antitesi tra *utile* e *bene*, ma accordo perfetto.

« Si dice: se il bene fosse tutt'uno con l'utile, non si adoprerebbero due nomi per significare la stessa cosa, e, notisi, due nomi con cui tutti intendono, non una cosa sola, ma due opposte.

Chi fa il suo interesse, non fa il bene, e chi preferisce di fare il bene, sacrifica il suo interesse....

Dacché l'utilità permanente e vera di tutta la specie umana si cominciò a distinguere da quella passeggera e falsa dell'individuo, dacché cioè parve di vedere con una certa finezza e astuzia ingannevole due cose, dove in ultimo e secondo le regole dell'esperienza e l'accorgimento sano, non ce n'è mai che una sola, queste due cose ricevettero anche due nomi. L'utilità di tutta la specie fu contraddistinta e per dir cosí, consacrata col nome di *bene* e quindi anche quella di *utile* decadde di mano in mano a significare esclusivamente l'interesse dell'individuo. Poiché quest'ultimo, arbitrario, capriccioso, falso, ingannevole, quantunque tale non apparisca a chi ignora, è non di rado opposto a quello di tutta la specie, di qui venne l'antitesi in cui si trovarono questi due nomi; antitesi resa poi sempre piú forte dalla fantasia, dai sentimenti, dall'educazione religiosa, dalle abitudini e dalle opinioni del popolo, al quale era ed è molto difficile di far comprendere che non ci sia se non un utile solo al mondo, cioè quello che giova a tutti, e si chiama il bene. Ma la confusione avvenuta nelle parole non cangia punto la natura delle cose. L'*utile dell'umanità*, dal quale discende la legge mo-

deratrice dell'individuo, rimane il bene, in qualunque significato questa denominazione sia stata presa. Noi sfidiamo chiunque a trovare fuori dalle leggi che governano l'esistenza dell'umanità, qualche principio di giustizia che contrasti a tutto quello che la conserva e la rende migliore. Cosí pure indarno noi pensiamo a qualche cosa che all'umanità tutta costantemente giovi; perché risponde a'suoi bisogni ed alla sua natura, che dagli uomini non sia stato contrassegnato e raccomandato col nome di bene. Il che vuol dire che, malgrado tutte le distinzioni derivate dall'uso delle parole, le cose restano sempre le stesse e ciò che è utile a tutti è bene, come il bene è utile a tutti. Provvida e felice unità che acquieta tutti i timori e assicura il miglioramento continuo del genere umano, facendogli trovare nell'aumento del sapere e quindi nell'intelligenza sempre piú chiara dell'utile, una guarentigia sempre piú solida del rispetto per la giustizia! » (Gabelli).

Il bene è tutt'uno con l'utile, quando non s'intenda l'utile capriccioso, arbitrario, passeggero dell'individuo, ma quello stabile e necessario della specie umana. La catena delle generazioni è composta di anelli ciascuno dei quali rappresenta un individuo, e non possiamo quindi prescindere assolutamente dall'utile individuale: ma questo dev'essere, anziché un fine assoluto, un fine, per cosí dire, relativo, cioè un mezzo all'utile collettivo o una conseguenza di questo.

E al bene deve senpre precedere l'ideale del meglio, in ogni campo dell'umana energia, a tutela e a incremento della dignità personale e sociale.

Non v'è moralità dove la dignità umana è violata, qualunque sia la forma della violazione. L'uomo

è libero perché è un essere superiore; ma la libertà è un nome vano, è, piuttosto, violenza, se non s'ispira alle supreme ragioni del Bene; se, in altri termini, l'uomo non approfitta della sua superiorità, e non ne trae da se medesimo la coscienza. La ragione si alimenta esplicandola, e il bene è un frutto di questa esplicazione: l'arte del Bene si attinge adunque dalle fonti del vero, dalla ragione libera, educata dalla esperienza.

« Poiché il bene non è che l'utile dell'umanità, poiché questo bene di tutti ci è insegnato e posto innanzi dal sentimento del nostro, il progresso del bene viene a dipendere dalla conoscenza sempre piú chiara del vero. In altri termini l'uomo piú istruito e piú intelligente è anche il migliore » (Gabelli).

§ 5. *Buono, utile, onesto e simpatico.* - Varie sono le gradazioni del buono, come sono varie le gradazioni dell'utile. Cosí, concorrendo nel concetto del buono varî sentimenti, che vi portano il loro particolare carattere, può nel buono prevalere il simpatico.

« Egli è per questo che non si guarda con la stessa indifferenza l'opera della riproduzione, quando si osserva nel lavorío puramente materiale, e privo di senso e di coscienza, del fiore di una pianta, e quando si osserva nella nidificazione di due tortorelle, che si chiamano con senso ed accento di amore. In questo caso il fatto non può essere osservato senza *simpatia* da parte dell'uomo, e senza che egli, appunto per questa relazione del fatto con l'affetto in sé ridestatosi, non lo qualifichi con una caratteristica speciale.

Onde poi, nella sua immaginazione poetica, l'uomo si compiace talvolta di collocare il senso e la coscienza anche nell'azione puramente fisica della pianta, del

ruscello, delle nuvole, del tuono, del mare, del vulcano, per consolarsi di siffatta simpatia divinizzante, anche nella contemplazione della natura inanimata » (Ardigò).

Il simpatico non deve però confondersi con l'onesto. I due caratteri si mescolano, ma ora prevale l'uno ora l'altro, ora dei due apparisce uno solo. Nelle azioni dei bruti, ad es., apparisce soltanto il simpatico.

Il grazioso cardellino, continua l'Ardigò, che canta allegramente, non fa la stessa impressione della melodia dell'organetto, col quale gli ho insegnato a cantare. Ma il canto del cardellino non è l'azione onesta del freddo e severo filosofo, che dice a se stesso: Non voglio sentire invidia della ricchezza del mio vicino.

E anche, se vogliamo, è solo il simpatico che si pone nel bambino, del quale la madre osserva con divinissima compiacenza i moti, i gesti, gli sguardi, le voci inarticolate. Tutto questo però non ha, di gran lunga, il valore delle risoluzioni di un austero ministro che regge le sorti di uno stato, quantunque non eccitino in nessuno quella simpatia.

È il simpatico che prevale nelle forti passioni, per es. dell'amore e dell'ira, che sono quelle onde più si compiace il poeta. Il poeta si compiace di queste, e non del calcolo freddo della risoluzione virtuosa apatica, di cui si cura invece il filosofo. Cosí il matematico si cura delle fredde linee geometriche, costruite nella mente astratta, e il pittore invece delle irregolarmente ondeggianti offerte dalla natura direttamente all'occhio che la contempla.

Ed è per questo che il giudice di un tribunale, per sentenziare giusto, separa l' onesto dal simpatico,

mettendo questo nella bilancia attenuante della forza irresistibile. Precisamente come il meccanico, il quale nella spiegazione del movimento dei corpi, distingue il movimento matematico e ne tiene conto; e non si cura delle forme e dei colori sui quali ferma la sua attenzione l'artista.

Però la distinzione in discorso è tutt'altro che facile. Il simpatico si mescola coll'onesto nei modi piú variati, sia per l'intensità, sia per la qualità dei suoi elementi. Come i suoni secondari o ipertoni degli strumenti musicali, dai quali dipende la varietà dei loro timbri.

Ma l'onesto, il simpatico, e l'utile, sono tutti elementi integrativi del concetto di *bene*. Quando un uomo compie un'azione onesta, chi la considera vi riferisce subito il vantaggio che essa produce o è atta a produrre, e prova in sé un sentimento di simpatia. E prova un sentimento di antipatia, se l'azione è disonesta. Prova un sentimento di amore nel primo caso, di sdegno nel secondo; e non soltanto verso l'autore dell'azione, ma in rapporto altresí all'idealità che con quell'azione si è rispettata o violata. E ciò conforme ai sentimenti che esistevano prima verso l'autore, (cosicché è maggiore lo sdegno verso un nemico, e un estraneo, che non verso un amico e un connazionale); e conforme al grado di elevatezza dell'idealità offesa.

§ 6. *Il Bene e la vita.* – Determinato il concetto del bene, ci domandiamo dove il bene abbia il suo primo fondamento, poiché sarà cosí pienamente stabilita la base naturale della moralità.

Chi assiste un malato e l'aiuta a riacquistare la vitalità normale, chi difende la persona, la proprietà o la riputazione altrui, compie un'azione che tutti

ritengono buona. Opera invece male, per comune giudizio, chi per avantaggiare se stesso danneggia la vita, la proprietà, la stima altrui. Tuttociò concorre a dimostrare come a fine della vita sia universalmente riconosciuto quel benessere dell'individuo che consiste nell'integrità materiale e morale della persona, nel libero possesso di ciò che ne appartiene, nella riputazione sociale. Tuttociò infine suppone che la vita non sia una maledizione, e che certi piaceri meritino d'esser goduti, e che debbano evitarsi e risparmiarsi certi dolori. E se questo è un bisogno dell'esistenza, se il bene si misura dall'utile che ne ritrae la vita dell'individuo, la prima base della morale è dunque nella vita stessa.

Per ogni essere il bene è il gruppo dei fatti principali che lo costituiscono, e che gli danno nell'ordine dell'esistenza un posto e un grado corrispondente di autonomia. Per l'uomo il bene è, in conseguenza, tuttociò che costituisce la sua personalità, e gli offre un mezzo di esplicazione alla sua attività ulteriore. Il fatto del vivere è fondamentale: la morale lo assume come un bisogno per svolgerne le conseguenze in varie direzioni, ma sempre nella via dell'utile. I molteplici doveri dell'uomo hanno in ciò la loro ragione di fatto. S'egli non avesse un'attività ricchissima da spendere, non avrebbe tanti doveri. La sua moralità consiste nell'unità delle sue forze molteplici in rispetto all'ideale del bene. Il valore morale della vita è in questo ideale, in quanto è realizzato. Ma per realizzarlo conviene innanzi tutto riconoscerlo, e riconoscerne il naturale fondamento; conviene cioè apprezzare giustamente la vita, come quella ch'è condizione e fonte di moralità.

Le vedute d'insieme della vita sono spesso illusorie: l'illusione potrà cessare considerandone e svolgendone distintamente le attitudini.

L'acqua di certe correnti d'America pare nerastra; ma a prenderne un po'nella palma della mano, appare limpida e cristallina. Il colore nerastro è effetto della massa, e proviene dal fondo.

Non è altrimenti della vita guardata nel suo insieme. Qualche momento di dolore proietta la sua ombra nell'intero corso della vita, cosicché ci pare tutta oscura e triste: questa è l'interpretazione pessimistica. Ma può anche apparire gaia e dolce solo perché qualche momento di gioia proietta in essa la propria luce: e questa è l'interpretazione ottimistica.

Né l'uno né l'altro modo di giudicare la vita è privo d'illusione; la vita è insieme dolore e piacere: non è né tutto dolore, né tutto piacere: il pessimista è in errore, e cosí l'ottimista.

I pessimisti hanno detto che questo mondo è il peggiore dei mondi possibili; ma ciò non è, se non altro perché, come osserva il Guyau, il mondo continua a sussistere, e, in ultimo, la ragione che rende la vita possibile, è la medesima che la rende desiderabile.

Questa considerazione non impedisce che i pessimisti si moltiplichino, ma ciò dipende, piú che da vere convinzioni pessimistiche, dall'amore del sistema e da contagio psichico; infatti non è difficile trovare tra i pessimisti dei veri gaudenti.

Sarebbe poi grave errore inferire, dal pessimismo di pochi, che l'umanità è infelice. È impossibile, continua il Guyau, rianimare in parte, per un momento, la testa di un decapitato: se allora la sua bocca po-

tesse aprirsi e articolare delle parole, queste non sarebbero che grida di dolore. Cosí esiste nella nostra società un certo numero d'uomini nei quali il sistema nervoso predomina tanto che essi sono, per cosí dire, dei cervelli, delle teste senza corpo. Tali esseri non vivono che di sorpresa, per artificio; non possono parlare che per compiangersi; cantano per gemere, e i loro pianti ci toccano il cuore. Però noi non possiamo giudicare, attraverso il sistema delle loro anomalie organiche e psichiche, l'umanità piena di vita, l'umanità da cui uscirà l'avvenire: le loro grida di dolore non sono che il principio dell'agonia.

È stato detto che la vita è la scuola del dolore; ma alcuni immaginano di soffrire piú di quanto realmente non soffrano; l'immagine del dolore è, si può dire, piú terribile dello stesso dolore.

Dopo tutto poi, la vita, anche se piena di dolori, è per se stessa un piacere, ed è sempre un piacere la sodisfazione di un bisogno, un piacere che si prolunga oltre la sodisfazione del bisogno medesimo.

Tutte le gocce d'acqua cadute da una nube non s'incontrano nel calice d'una rosa; cosí non tutte le nostre azioni mettono capo a un determinato piacere; ma noi agiamo anche per agire, come la goccia d'acqua cade per il suo proprio peso. La stessa goccia d'acqua se avesse coscienza, proverebbe una specie di voluttà vaga ad attraversare lo spazio, a piombare nel vuoto: in questa voluttà è il fondo della vita.

Ma se il nostro mondo non è il peggiore dei mondi possibili, non è neppure il migliore dei mondi possibili. Se fosse il migliore, non migliorerebbe piú, non sarebbe perfettibile.

Il mondo è per contrario in continua evoluzione:

il *meglio* è il termine di transizione da una fase al-l'altra. L'ottimismo assoluto, negando il progresso, è immorale: la stessa carità per sussistere ha bisogno di credere nella realtà della miseria che essa solleva.

Ancora. La vita è un bene, ma non è, per l'uomo, il bene supremo; non è, la vita, fine assoluto, fine a se stessa, ma piuttosto è il mezzo a raggiungere fini più alti.

Fine veramente umano non è soltanto vivere, ma vivere *umanamente*, cioè *liberamente*. « Gli individui e i popoli i quali intesero la vita come mezzo, mostrarono avere un mandato storico, salirono ad alto fine e lasciarono memoria di sé. Quelli che vissero per vivere, sono quelli appunto che non furono mai vivi. La grandezza era serbata a Roma, non a Sibari » (Bovio).

§ 7. *La felicità e la speranza.* - « Tutti abbiamo conosciuto il disinganno e il dolore. Eppure, tolte poche eccezioni, tutti, dopo aver disperato, sperammo ancora; tutti ci ripromettemmo dopo la tempesta la calma; tutti trovammo la forza di fabbricarci nuove illusioni, e di vagheggiare nuovi piaceri, di credere, di tentare, di combattere un'altra volta.

Non v'ha miserabile al mondo il quale dentro di sé non si senta meno infelice, ch'egli non apparisca comunemente a quelli che lo giudicano. A vedere certe sciagure, pare impossibile che l'uomo trovi la forza di sopportarle. E nondimeno è tale la nostra abilità di rassegnarci e di sostituire qualche altra cosa a ciò che perdiamo, che il nostro stato finisce a parerci tollerabile e talvolta anche naturale.

Il bisogno di consolarsi diventa tanto più forte, quant'era prima più forte quello di sperare. Perciò

coloro che piú temevano la sventura prima che accadesse, sono i piú pronti a confortarsi quando è avvenuta. Mentre non tolleriamo che alcuno potesse neppur pensarvi quando era imaginaria, ci meravigliamo che alcuno possa, appena è vera, non averla dimenticata » (Gabelli).

L'uomo nel corso della sua vita, si trova sempre nel fondo arido e triste di una vallata, nel traversare la quale egli vede davanti e dietro di sé due ameni colli; il secondo è delle reminiscenze, il primo delle speranze per cui si prepara a salire. Se non che quei due colli, che lo confortano con la grazia lusinghiera del loro aspetto a proseguire il suo viaggio, si muovono insensibilmente insieme con lui; l'uno gli viene dietro sollevandosi vestito di vaghe apparenze tosto ch'egli è passato; l'altro gli si appiana arido e isterilito dinanzi appena lo tocca col piede; cosí che in effetto egli non esce mai dall'aspro sentiero che sembra congiungere l'uno all'altro, e sul quale spossato, ma non deluso, inopinatamente cade per non alzarsi piú (id.).

Gli ammaestramenti dell'esperienza, nell'aspirazione della felicità, riescono inutili. La speranza nel giorno che sta per venire non ci abbandona mai. Ma dire, dopo ciò, che l'uomo è o può essere assolutamente felice, sarebbe come dimenticare che la vita senza dolori non è né concepibile né possibile. Non è però impossibile nella vita una felicità relativa.

§ 8. *In che consiste la felicità relativa.* - Se si domandasse a ciascuno che cosa è la felicità, non pochi si troverebbero imbarazzati a rispondere, o darebbero risposte diverse e contradittorie. Eppure tutti, senza eccezione, tendono alla felicità. Ciò dimostra che la

tendenza alla felicità è profondamente biologica, cioè intrinseca al fatto stesso di vivere, e quindi anteriore ad ogni teoria che intorno alla felicità s'è formulata.

Si può dire che le stesse sensazioni succedentisi sono come altrettanti momenti di felicità, positivi o negativi, secondo che sono piacevoli o dolorose. Ed è su questi momenti distinti che si basa l'apprezzamento della propria condizione in rispetto alla felicità. In generale è il piacere o il dolore *attuale* che fornisce materia al giudizio circa la nostra propria sorte, poiché è l'attualità che piú impressiona l'uomo. Ma ciò non toglie che la felicità si debba considerare come un risultato sintetico.

Un piacere solo non forma la felicità d'un uomo, piú che una rondine non faccia primavera (Aristotele). Il piacere è inoltre passeggero; si può dire che al momento che comincia se ne può prevedere la fine: l'uomo invece domanda, per essere felice, che i suoi godimenti siano durevoli. D'altra parte se un piacere si prolungasse all'infinito, coll'abitudine ci renderemmo ad esso insensibili: onde la felicità è piuttosto una successione continua di piaceri continuamente variati e rinnovati; o per dir meglio, la felicità è una sintesi, una risultante armonica di singoli e svariati piaceri, non una specie di fiera di piaceri, come il paradiso di Maometto. Si potrebbe godere di tutti i piaceri immaginabili e tuttavia essere infelici, se tutti insieme non si fondessero in un sentimento capace di empiere l'animo e di sodisfarlo.

La felicità è, per cosí esprimerci, un piacere continuamente riflesso, che rimane mentre gli altri piaceri passano, una contentezza durevole, profonda, intima; è la *gioia di vivere*. E ci viene dalla fortuna e

da noi stessi, ma specialmente da noi stessi[1] poiché, anche se è contraria la fortuna delle cose, può la ragione, equilibrata nelle alte idealità, ed attiva, superarla, e conservarsi autonoma.

Con un pane d'orzo e un po' d'acqua, diceva Epicuro, il saggio può disputare di felicità con Giove. La felicità è infatti nella stessa autonomia umana, la quale è superiore, per cosí dire, alla pura materia, e dominando razionalmente gli avvenimenti, si manifesta in quella calma ed energia di spirito che allevia di molto il peso delle sventure, e molte volte le risparmia.

La felicità dipende dalla autonomia della Ragione e v'è intrinsecamente collegata, anche perché essa è in gran parte quella che noi la facciamo essere, imaginandola e volendola cosí o cosí. Se sapremo imaginarla e volerla soltanto ne' limiti della naturale potenzialità nostra e dei fatti, se convinti che solo alcune tendenze possono essere sodisfatte, sacrificheremo le altre, sarà piú probabile che la felicità si consegua.

È stato detto che le persone piú felici sono quelle che non si danno pensiero di esserlo; e che, il mezzo piú sicuro perché la felicità manchi è di aspirarvi. E, se l'aspirazione esorbita dai naturali e legittimi confini dell'apprezzamento di sé e delle cose, se anziché sopprimere i bisogni superflui se ne creano di nuovi, è certamente assai piú difficile che quell'aspirazione abbia nella realtà il suo compimento.[2]

[1] Ciò è conforme alla distinzione che Socrate faceva tra l'*εὐτυχία* (la felicità che ci viene dalla fortuna) e l'*εὐπραξία* (la fortuna che ci viene dalla nostra attività).

[2] Non est beatus qui se id non putat esse (Seneca).

Vale insomma tuttora la vecchia opinione che la felicità stia nella sapienza,[1] nella pratica della *virtú*;[2] e in ordine a ciò è vero che anche il dolore può essere rischiarato da un lampo di felicità, poiché anche soffrendo l'uomo può sentire e affermare la propria autonomia.

La Ragione umana nella sua cima piú elevata non è che un punto il quale abbraccia tutto l'orizzonte della vita. A questa cima appunto dobbiamo salire per ritrovare la vera felicità, per scoprire il primo principio della morale, il fine supremo dell'uomo, il Bene che basta a se stesso. Piú in basso, dove non è sapienza, non è la felicità vera, non è la vera morale umana. Che se non tutti possono giungere su quell'altezza, tutti però possono aspirarvi; ciascuno può avvicinarvisi con la pratica del bene, quale è consentita dai limiti della potenzialità propria. A nessuno è chiusa assolutamente la via di esplicare la propria energia e di affermare la propria libertà. La felicità è proporzionale a questa esplicazione.[3]

[1] In secundis rebus nihil in quemquam superbe ac violenter consulere decet, nec presenti credere fortunae, quum quid vesper ferat incertum sit. Is demum vir erit, cuius animum nec prospera statu suo efferent, nec adversa infringent (Livio).

[2] Nemo malus felix (Giovenale). — Nihil est aliud bene et beate vivere, nisi honeste et recte vivere (Cicerone). — Quidquid est laudabile, idem et beatum, et florens, et expetendum videri debet (id.). E Socrate: « La vita felice e tranquilla è destinata a colui che può esaminar se stesso, e non trovare di che rimproverarsi. Nulla può disturbarlo, perché egli non ha il rimorso del delitto ».

[3] Il grado di felicità dipende pure dalla proporzione tra i desiderî che noi dobbiamo far tacere e quelli che possono esser soddisfatti. E poiché i desiderî umani aumentano incessantemente, l'individuo dovrà, per esser libero e felice, provvedere ai piú elevati, ai piú utili.

CAPITOLO V

Egoismo e antiegoismo.

§ 1. L'amor di sé. — § 2. L'egoismo — § 3. L'antiegoismo. — § 4. La felicità e l'antiegoismo. — § 5. Necessità e limiti dell'antiegoismo. — § 6. L'antiegoismo delle idealità sociali.

§ 1. *L'amor di sé.* - L'amor proprio ci assale in culla per accompagnarci fino alla tomba, quando non tenta di passare al di là. Esso è una tela lunga quanto l'umana vita, su cui gli altri sentimenti ricamano, passandovi, qualche cosa (Gabelli).

L'amor proprio s'infiltra nelle nostre affezioni anche senza che ce ne accorgiamo, come l'aria penetra nelle fessure, ne' vani, nei pori dei corpi, e vi si nasconde in maniera che, senza un esperimento fisico, non siamo in grado di accorgerci della sua presenza. Anche quando ammiriamo gli altri, ammiriamo un pregio della natura nostra, della natura umana. E se in altri vediamo qualche cosa che umilia la natura umana, ci sentiamo confortati dal pensiero che nulla noi abbiamo di comune con loro. [1]

Ciascuno piace più o meno a se stesso, e vuole che gli altri non lo trascurino. Costante è in noi il

[1] Anche colla maldicenza l'individuo si stacca, per così dire dagli altri, e rendendo gli altri meno pregevoli, s'illude d'ingrandire se stesso! L'amor proprio gl'impedisce di vedere ciò che è veramente lui stesso.

desiderio di allargare i limiti della nostra attività ed efficienza, di lasciare ricordo di noi, di produrre qualche effetto, di farci creditori di qualche cosa. Ogni lato della nostra attività ha qualche cosa che ci sodisfa; è per questo che vogliamo manifestarci a noi stessi e fuori di noi, trastullandoci in ciò alla guisa stessa del fanciullo che compiacendosi di udire l'eco della sua voce, la riproduce piú volte, stando a sentire. [1]

Ma non sempre l'amore di sé è amore della propria persona.[2] Qualche volta, quando è sereno e senza contrasti, si espande, si allarga, e giunge a confondersi con un sentimento che abbraccia l'umanità. L'amor di sé può generare e nutrire sentimenti bassi e volgari, ma i piú generosi non hanno altro fondamento che lui. Se amiamo la gloria, la patria, la virtú, il sacrificio, quanto insomma gli uomini conobbero di piú nobile e di piú grande, egli è che amiamo piú di tutto noi stessi. Senza di questo noi saremmo condannati a una perpetua e fatale apatia. Come infatti sentire fuori di noi e senza di noi, sentire in certa maniera impersonalmente? Per quanto si dica, non

[1] Cfr. il mio *Saggio della naturale unità del pensiero*, già citato.

[2] « Noi ammiriamo per es. la bellezza della natura, ma la natura inanimata, solitaria, silenziosa, ci stanca, e ci empie di malinconia. Appunto perciò i paesisti, ove non mirino a quest'effetto, a destare cioè nell'animo umano una tristezza grandiosa, come di frequente fa il Lange, pongono nei loro quadri macchiette d'uomini o almeno d'animali, perché noi amiamo sopra tutto di vedere noi stessi nel mondo, o non foss'altro, esseri animati e vivi al pari di noi. Altrettanto vale per la poesia; della quale uno dei massimi piaceri, dice Ugo Blair, consiste nel trovarci sempre in mezzo ai nostri simili, e nel vedere che ogni cosa pensa, sente ed opera come noi » (Gabelli).

desidera, non teme, né spera nulla per gli altri, chi nulla teme, nulla spera, nulla desidera per se stesso. L'uomo ama per sé la sua famiglia, la sua città, la sua nazione, e tutta l'umanità. Perciò appunto egli può essere talvolta con la sua città contro la nazione, cogli amici contro la città, con la sua famiglia contro gli amici, o da sé solo contro di tutti. Ma a quest'unico patto egli può trovare in sé motivo e forza di essere anche con tutti, perché in questo inestinguibile amor di sé stesso è il segreto di quello che lo lega a' suoi simili (Gabelli).

§ 2. *L'egoismo.* - Poiché l'amore di sé è naturale e inevitabile, tale è pure l'egoismo; ma non l'egoismo quale s'intende comunemente, cioè l'amore assoluto di sé, onde l'individuo si cura esclusivamente di se stesso, anche a prezzo del danno altrui. L'uomo è naturalmente egoista solo in quanto non può prescindere dall'aspirare alla felicità propria, e non può, innanzi tutto, liberarsi dalla tendenza alla propria conservazione, e al benessere proprio, materiale e morale. Sarebbe vano dire, ciò posto, che l'egoismo non è naturale. [1]

Piuttosto potremo migliorare l'uomo, come s'è migliorato di fatto, [2] indicandogli ciò che l'amor proprio

[1] È vano, in generale, affermare dell'uomo ciò che non è, col proposito di farlo credere migliore: è vano e dannoso allo stesso tempo. Vano perché così non se ne cambia la natura; dannoso perché, imaginandosi di essere già per natura migliore che non sia in effetto, l'uomo crede inutile ogni sforzo suo proprio per diventarlo. Come scrive il Gabelli, evitato il pericolo di attribuire all'uomo un vizio, gli si rende impossibile la stessa virtù.

[2] « Il germe di ogni cosa ha dovuto essere, non già quel concetto di dovere che, trasportato ai primordi dell'umanità, ne turba

ha di esorbitante, e offrendogli il modo di svolgere quella capacità ch' è nella stessa natura umana, di concorrere al bene degli altri, e di sacrificarvisi. La legge del bene deve sorgere dalla stessa naturalità umana, fuori di cui non v' è che artificio.

Ordinariamente ciò che gli uomini stimano di credere si distingue da ciò che credono realmente. Quelli che ripetono con enfasi la massima « amate il vostro prossimo come voi stessi » non danno ciò che posseggono per sodisfare i desiderî di tutti, come sodisfano i propri. Cosí quelli che ripetono esageratamente « vivere per gli altri » non mancano di assicurarsi la loro parte nei piaceri della vita (Spencer).

Determinare adunque la misura dei desiderî e dei piaceri che l'uomo deve o può sodisfare e ricercare, senza prescindere da ciò che è intrinseco all' umana natura, è un còmpito che la morale positiva deve necessariamente proporsi.

La morale è nella espansione della vita, ma questa non può uscire dal suo centro naturale, dall' individuo. Però se tutta si accentrasse in lui, sarebbe senza grandezza, non sarebbe vita morale: è l'espansione della vita individuale, è l'antiegoismo, che, come naturale irradiamento dell' individuo, feconda la moralità privata e pubblica. E l'antiegoismo è naturale all' uomo non meno che l' egoismo.

§ 3. *L'antiegoismo (o altruismo).* – L' antiegoismo o altruismo consiste nell' esercizio dell' attività propria

tutta la storia, ma quell' interesse individuale, quella cura della propria vita e della propria conservazione, che l' umanità ha sentito in ogni tempo, ch' è nata con lei e con lei soltanto potrà morire » (Gabelli).

al benessere altrui. E non è un accessorio, un qualche cosa di fittizio nella condotta umana, introdotto come un mezzo alla vita della specie; ma è invece fondamentale, primordiale ed essenziale, ed ha la sua origine con l'organismo, cominciando con la propagazione della specie.

Fino dall'origine gli organismi si sacrificano per la specie con la generazione, o cedendo una parte della propria sostanza materiale nella forma di gemmazione, di uovo, di feto, o distruggendo la propria individualità per formare nuovi individui. Questa forma primitiva, fisica, dell'altruismo passa a poco a poco nella forma psichica cosciente nell'allevamento della prole, e infine nella vita sociale.

L'antiegoismo adunque, come serie di atti intesi a conservare la specie, non è meno naturale dell'egoismo come serie di atti intesi a conservare l'individuo; ed è, come l'egoismo, essenziale, poiché, distrutta la specie, anche l'individuo scompare.

L'antiegoismo è un bisogno che, venendo dal fondo di noi stessi, s'irraggia nella nostra coscienza. È un bisogno che aumenta mano mano che si sale la scala zoologica; poiché, facendosi la vita piú larga, piú intensa, l'individuo esce, per cosí dire, dalla propria cerchia, per confondersi con gli altri, o, a dir meglio, per cooperare con gli altri a vantaggio comune.

In ogni specie animale esiste tra gli individui una specie di solidarietà, sia nel piacere sia nel dolore. L'esaltamento del piacere e la depressione del dolore si comunicano da individuo a individuo; anche il piacere altrui esalta, e deprime anche l'altrui dolore.

Questa solidarietà nel sentimento, o *simpatia*, sta in ragione diretta con la capacità rappresentativa, onde

è massima nell' uomo, essendo svariatissime le occasioni per le quali all' uomo si comunicano i piaceri e i dolori altrui.

Vi è in noi, per cosí dire, una specie di *altruismo intellettuale*, che ci permette di pensare gli altri, di metterci al loro posto. La nostra coscienza, proiettandosi cosí negli altri esseri, e nel tutto, si collega con gli altri e col tutto. Si vorrebbe far sapere agli altri che si esiste, che si sente, che si soffre, che si ama. Si vorrebbe stracciare il velo dell'individualità. E questa non è vanità, ma è il contrario dell'egoismo; sono egoistici i piaceri assolutamente inferiori. Un fanciullo vorrebbe essere solo a mangiare la ciambella. Il vero artista non vorrebbe esser solo a vedere qualche cosa di esteticamente sodisfacente; il vero virtuoso non vorrebbe esser solo a provare un sentimento generoso. In questi alti piaceri vi è una forza di espansione sempre pronta a rompere la stretta cerchia dell'io. In faccia ad essi ci sentiamo insufficienti, e fatti soltanto per trasmetterli come l' atomo vibrante dell'etere trasmette il raggio di luce siderale che l'attraversa, e di cui null'altro ritiene che il fremito di un istante (Guyau).

Né vale osservare che se la disposizione antiegoistica fosse naturale, si troverebbe in tutti.

La scienza, e l'arte, scrive l'Ardigò, sono *perfezioni* umane, vale a dire qualità nelle quali si manifesta ciò ch' è proprio e caratteristico dell' uomo. Non importa se in pochi di essi soltanto maturano in modo notevole; basta che esistano negli uomini come semplici possibilità, perché si dicano proprie e caratteristiche dell' uomo. Basta che l' uomo abbia in sé la disposizione ad esse; e basta anche se alle disposizioni non segue sempre l'intero sviluppo.

Dicasi lo stesso dell'antiegoismo. Se l'atto antiegoistico, continua l'Ardigò, si ravvisa in pochi uomini, e in poche azioni di questi pochi uomini, la disposizione ad esso atto c'è però in tutti, da quelli che sono antiegoistici al massimo a quelli che lo sono minimamente. Basta che la disposizione antiegoistica esista anche in un grado minimo in una società d'uomini, perché essa si ritenga una caratteristica della psiche umana; allo stesso modo che, incontrando una qualità di frutti solo sopra alcune piante di una data specie che si trovano in un bosco, si ha il diritto di considerarli come propri della specie intera.

La storia è piena di fatti di disinteresse, anzi di eroismo. Quei fatti si notano e si celebrano da tutti, e delle narrazioni loro si fanno delle raccolte per la educazione della gioventù e per averne dalla lettura un diletto e un conforto particolare.

Il quale diletto e conforto è tale che, per ottenerlo, e in grado altissimo, basta anche fingere i detti fatti eroici, come avviene nelle epopee, nei drammi e nei romanzi.

L'uomo non si sente mai tanto uomo, come alla ricordanza, alla rappresentazione, alla lettura, di questi fatti eroicamente disinteressati. Ciò prova ch'egli in essi si accorge di se stesso, e vi sente la propria natura.

Ma che sono poi i fatti eroici disinteressati, delle storie, delle poesie, del romanzo, se non dei casi in misura molto grande, e perciò rari, di atti che, in misura piccola e perciò inosservata, si effettuano ad ogni momento e da per tutto fra gli uomini?

Basta, a convincersene profondamente, esaminare con occhio attento tutti i fatti umani che succedono

intorno a noi nella vita giornaliera. E prima di tutto nella famiglia, la cui esistenza è un tessuto continuo di atti disinteressati. Quale solidarietà, e quanto forte e durevole, quanta abnegazione fra i membri di una famiglia anche se siano morti! Per essa la santità dei cimiteri e dei monumenti che ce li ricordano. Una parentela a caso scoperta fa cadere le armi dalle mani dei duellanti, come nell' Iliade di Omero. Quanto di frequente, massime in alcuni popoli, il proposito della vendetta del parente offeso si trasmette di generazione in generazione!

E che provano poi tanti altri fatti comunissimi della vita ed universalissimi fra gli uomini, come le passioni politiche e di partito?

E va notato in proposito il fatto insieme curioso e sublime, della facilità e della prontezza onde popolazioni intere, anche rozze, si appassionano con islancio, con entusiasmo, con fuoco subitaneo, per certe idee e certe azioni generose, e affatto disinteressate, per es. in occasione della offesa di un debole, nella disgrazia di un estraneo, di inondazioni, di incendi, di contagi, per la grandezza della patria e della nazione, e via discorrendo; e ciò dietro eccitamenti in apparenza insignificantissimi, come le lagrime di una donna, il grido di un fanciullo, l'esempio di un ardito, la lettura di una poesia, l'arringa di un parlatore, lo spiegamento di una bandiera.

Ciò non sarebbe possibile se non esistesse nell' uomo la disposizione e la proclività agli impeti antiegoistici.

E nulla prova contro di ciò la fugacità del furore generoso in discorso. Perché infine, se si paragona quel furore momentaneo col proposito calmo e dure-

vole del virtuoso, non c'è nessuna essenziale differenza tra l'uno e l'altro. La differenza è solamente come tra l'azione singola e l'abitudine.

E un altro fatto, certo assai meno avvertito, ma non meno significante.

Un dolore, un danno, una sconcezza, osservati fuori di noi, producono in noi due sentimenti essenzialmente diversi, secondo che la causa ne è la natura inconsapevole o la malvagità di un uomo. Lo stesso fatto svantaggioso, che ci lascia al tutto indifferenti se effetto di cause naturali incoscienti, ci eccita, e produce in noi un senso di pena vivissimo, se ci apparisce cagionato dalla malvagità umana. Il che dimostra che in quell'occasione si sperimenta una offesa alla idealità sociale, che vive realmente in noi. E difatti il senso penoso in discorso è appunto in ragione diretta della civiltà e della virtuosità di chi lo prova.

E alla stessa conclusione porta anche l'altro fatto, che la vita degli uomini in genere è, si può dire, pressoché *riempita* tutta dai discorsi che si fanno sulle faccende altrui, e precisamente sull'apprezzamento morale di esse.

Una infinità di atti disinteressati, essendo affatto naturali e pronti a farsi ogni momento da tutti, non è oggetto di attenzione per nessuno; e quindi pare che essi non avvengano.

Invece gli atti egoistici danno nell'occhio, si avvertono e si notano; e ciò perché producono un senso piú o meno molesto ed urtante, e perché la psiche umana ha la sua intonazione particolare secondo la idealità sociale ed antiegoistica. Cosí si spiega perché sembra siano gli atti egoistici piú di quello che sono, anzi che seguano soli tra gli uomini.

E con questa osservazione si spiega pure in parte l'opinione che molti traggono dallo studio della propria coscienza, di essere cioè essenzialmente egoisti, anzi di dovere essere tali.

Questi dovrebbero osservare piú attentamente nella loro coscienza, e si avvedrebbero del loro inganno, perché si accorgerebbero che fanno, a propria insaputa, una infinità di cose del tutto disinteressate; per riconoscere che la loro natura, anche se depravata, rifugge dall'egoismo in modo che non soffrono di essere stimati e detti egoisti; e che, dopo tutto, stimano l'*onore* una condizione affatto necessaria per la vita. E l'onore è un assurdo fuori dell'idealità sociale antiegoistica, e nel sistema dell'egoismo assoluto.

Tutto ciò non vuol dire che in qualunque società e in qualunque tempo vi sia lo stesso grado di disinteresse: cosí non in ogni uomo vi hanno lo stesso volume e la stessa potenza di polmoni. In ogni società si trovano sempre quelli che sono pronti a dare la vita per un'idea; e piú sono questi, piú la società è fiorente e grande; ma è impossibile, e non occorre, che lo siano tutti; anzi bastano anche pochissimi. Basta talvolta perfino il semplice effetto esterno dell'opera delle anime grandi e generose, cioè bastano le *istituzioni* sociali, che sono l'idealità e il disinteresse impersonale ed inconscio, e, per cosí dire, materializzato, o immagazzinato nella società.

Anzi è questa la ragione per cui si mantiene nella società una certa eguaglianza di movimento, malgrado le forti oscillazioni della condizione morale degli individui; e per cui si prolunga la grandezza di un popolo anche venendo meno la moralità che la produce (Ardigò).

§ 4. *La felicità e l'antiegoismo.* - Il puro egoista è infelice. Alienandosi quelli che lo circondano, egli perde quell'aiuto disinteressato che potrebbe avere, gli manca una larga serie di godimenti sociali, né in lui sono dai sentimenti sociali addolciti, come in chi li possiede, molti dolori, o esaltati e purificati molti piaceri. E del suo egoismo soffre con lui anche la società.

L'uomo il quale spendendo la sua energia totalmente per gli affari privati, rifiuta di prendersi cura degli affari pubblici, ponendo tutta la sua saggezza nel pensare a se stesso, è cieco al fatto che il suo proprio interesse è solo possibile per la conservazione del benessere pubblico, e che una cattiva amministrazione è rovina della nazione e quindi anche degli individui.

Ed è facile comprendere il destino d'una società in cui ciascuno non s'occupasse fuorché degli affari propri.

Per contrario all' antiegoismo è aperta una sfera di godimenti inaccessibili al puro egoismo; e per esso è di gran lunga avvantaggiato il bene sociale, onde è aperta la via alla felicità collettiva.

§ 5. *Necessità e limiti dell' antiegoismo.* - Il bene individuale e il bene sociale non si reggono adunque se non per l'antiegoismo. Ma anche l'antiegoismo deve essere mantenuto entro certi limiti, oltre i quali procura danni maggiori che non siano i benefici.

Non è esempio di vera moralità, osserva Spencer, la madre che allatta i figli fino alla deplezione; il padre che nel suo impiego si esaurisce, l'operaio che muore d' insolazione.

Un altruismo eccessivo non lascia discendenti, è causa di sterilità; oppure genera una prole relativamente debole.

L' individuo non deve vivere soltanto per sé, ma neppure soltanto per gli altri, poiché neppure agli altri può essere debitamente utile se non cerca, nella cura di se stesso, le condizioni adatte a tal fine.

La ricerca della felicità individuale nei limiti prescritti dalle esigenze sociali, è il primo requisito ad ottenere la piú grande felicità generale. A persuadersene, basta confrontare un uomo che impiega ogni cura per conservare il suo benessere fisico, e un altro che senza alcun riguardo a sé si espone a tutte le conseguenze della sua trascuratezza. Si domanda quale debba essere il contrasto fra due società formate di queste due specie d' individui.

L'antiegoismo ha i suoi limiti naturali che non lo negano, ma concorrono invece a costituirlo.

Supponiamo, per analogia, un gruppo di corpi, ciascuno dei quali genera calore, e ciascuno dei quali perciò, nell'atto stesso che irradia calore a quelli che gli stanno intorno, ne riceve dagli altri. Senza dubbio ciascuno avrà un certo calore proprio senza riguardo a quello che riceve dagli altri, e ciascuno avrà un certo calore acquistato dagli altri, senza riguardo al calore proprio. Che cosa accadrà? Fino a tanto che ogni corpo continua ad essere un generatore di calore, ciascuno continua a mantenere una temperatura in parte derivata da se stesso, in parte dagli altri. Ma se ciascuno cessa di generare calore per sé e dipende dal calore irradiato ad esso dagli altri, l'intero gruppo diventa freddo. Ebbene, il calore generale del corpo rappresenta il piacere egoistico, quello irradiato e ricevuto, il piacere simpatico; e la sparizione di tutto il calore, se ciascuno cessa di essere un generatore di esso, corrisponde alla sparizione di tutto il

piacere, se ciascuno cessa di produrlo in modo egoistico (Spencer).

La felicità adunque, generale, deve raggiungersi principalmente con la ricerca adeguata della loro propria felicità per parte degli individui; e, reciprocamente, la felicità individuale deve raggiungersi in parte per la ricerca della felicità generale. Essa è effetto della cooperazione armonica, per cui si contemperano le naturali tendenze al bene proprio ed altrui.

Anche un sacrificio deve essere, per cosí dire, il risultato di un calcolo, in quanto deve compiersi ponderatamente in vista d' un vero e proprio utile; se fosse inutile, o, in sostanza, dannoso piú che utile, il buon senso domanda che non si faccia.

Il calcolo, bene inteso, anziché negare la moralità, la illumina, e serve a moltiplicarne le applicazioni.[1]

[1] La morale va diventando, osserva il Gabelli, sempre piú utilitarista. « Beneficenza vera è considerata l'educazione. Per essa un numero sempre maggiore riesce a comprendere che l'onestà è un capitale fruttifero di impiego sicuro, e che l'ingegno, piú presto o piú tardi, torna in capo all'ingannatore. Il vero furbo si vede essere quello che crede furbi anche gli altri. Egli sa che un guadagno a spese altrui è fatto una volta tanto, e calcolato sopra un certo numero di anni, produce immancabilmente una perdita....

Non è più l'ingenuità contemplativa di solitari esaltati, né la generosità capricciosa dell'orgoglio feudale, la guarentigia piú sicura della realtà e del rispetto del dovere. I piú onesti sono quelli che dall'esperienza di tutti i giorni imparano a valutare piú largamente le conseguenze benefiche della sua osservanza, vale a dire i piú intelligenti e i piú colti.... L'uomo ingenuo, il vero figlio della natura, è il selvaggio, che non conosce altra legge che il suo talento.... L'uomo educato è il figlio dello studio e dell'arte e non quello della natura. Egli ha imparato non dal suo animo vergine e inconscio, ma dalle sventure e dai dolori di tutta

§ 6. *L'antiegoismo delle idealità sociali.* – Chi opera bene, prova in se stesso una vera sodisfazione. Questa però nulla toglie alla purezza dell'idealità antiegoistica, che informa la retta condotta. Il piacere morale è la proiezione soggettiva d'un'idealità impersonale assolutamente superiore, che vive nella coscienza dell'individuo e l'esalta senza che con ciò perda la sua impersonalità, ossia il suo carattere antiegoistico.

Il bene si compie perché è eccellente per se stesso. Prima di diventare sodisfazione, piacere personale, esso è compreso come verità morale che risplende per se stessa, tanto da ingenerare nella nostra coscienza una convinzione profonda. Se a questa convinzione si accompagna il piacere, ciò vuol dire che anche nel sentimento morale si ha, come fondamento, la sensazione, [1] e che neppure nella moralità si può prescindere dalla natura umana.

La sodisfazione di compiere il bene non è egoistica; altrimenti, osserva Ardigò, la sodisfazione mas-

l'umanità che l'ha preceduto, dalla sua esperienza e dalle sue tradizioni, la scienza della vita, e certo anzi che il danno degli altri prepara il suo, compera col sacrificio illuminato d'una parte dei suoi desiderî, delle sue passioni, dei suoi piaceri, il bene di tutti, nel quale soltanto può in fine trovare anche il suo proprio.... Fondare il bene sull'intelligenza del vero è accrescere la probabilità di miglioramento per l'individuo e la guarentigia di ordine per la società.... Attendere il bene dall'inganno, dall'errore, dall'ignoranza del mondo, dall'alimento di tutte le illusioni, dall'esaltamento dell'immaginazione, è seminar gramigna colla speranza di raccogliere frumento. Le illusioni, gli errori, gl'inganni si dileguano, e precipitando l'uomo a un tratto dalle fantasie piú lusinghiere al sentimento del nulla, provocano una reazione distruggitrice, alla quale non sopravive che l'egoismo » (Gabelli).

[1] Vedi i Cap. I, e II.

sima nelle azioni le piú disinteressate sarebbe un massimo egoismo. Questo assurdo non si evita se non restringendo l'egoismo al piacere della funzione strettamente fisiologica, o al piacere della propria conservazione e del proprio bene ne' limiti compatibili o no coi doveri altrui.

La sodisfazione morale segue l'atto disinteressato, ma l'atto stesso può essere compiuto indipendentemente dalla sodisfazione considerata per se medesimo. Il vero altruista è piuttosto assorbito dalla rappresentazione del piacere provato da un altro, e ricerca quella sodisfazione per vantaggio di un altro, senza pensare che si rifletterà poi in lui. E infatti ciascuno avrà osservato in se stesso come l'animo suo fosse portato a deliberazioni antiegoistiche ciecamente, da un impeto generoso che nasce e fa il suo effetto ancor prima che ci sia stato il tempo di pensare alla sodisfazione conseguente, anzi, talvolta, malgrado il timore di conseguenze per tutti i rispetti individualmente dannose. Avvenga che vuole, si dice, voglio farlo. Se la società umana, e quindi l'individuo si mantengono, ciò dipende precisamente da questa forza antiegoistica, che spinge e conduce gli uomini, e che si esprime nella massima: *Ognun per tutti*, *tutti per ognuno*. La sodisfazione, per sé, è utilissima, ma non è la causa assoluta dell'atto generoso: tanto vero che moltissime volte non si fa l'atto disinteressato anche conoscendo e apprezzando la sodisfazione morale conseguente.

L'idealità sociale è dunque per se stessa antiegoistica perché impersonale, obbiettiva, nonostante la sodisfazione morale che il suo adempimento produce. Il suo stesso carattere *sociale* indica che non è un

principio egoistico. Ed è antiegoistica perché è idealità morale, moralità e antiegoismo essendo termini equivalenti.

È morale l'azione disinteressata, l'azione umana intesa nel senso più elevato, e compiuta senza trascurare però del tutto la propria individualità.

Nella vera moralità scompare in gran parte la linea di divisione che ci separa l'uno dall'altro, e l'io si confonde, senza annullarsi, col non-io, l'interesse proprio diventando l'interesse altrui, e viceversa. Per essa non ci premono soltanto i nostri diritti e i nostri doveri, ma anche i diritti e i doveri altrui, e ne abbiamo una prova luminosa nel fatto che non di rado si rifiuti di accettare qualche cosa che sia dovuta ad altri, ma che altri offra di dare. Se questa maniera di operare diventasse generale, si avrebbe per conseguenza il massimo altruismo; cioè, invece che ciascuno conservasse i propri diritti, gli altri li conserverebbero per lui. Né dobbiamo disperare che l'umanità si avanzi sempre piú verso questa mèta di massimo disinteresse e di cooperazione universale alla effettuazione dell'idealità antiegoistiche.

CAPITOLO VI

La Sanzione.

§ 1. *Concetto di sanzione.* - Lo stomaco troppo carico reagisce col vomito; la tosse libera dai corpi estranei le vie respiratorie. In questi e in molti altri casi avviene eliminazione naturale del male, per l'attività stessa degli organi disturbati. Se la reazione di questi è vinta dalla gravità del disturbo funzionale, l'intero organismo ne subisce conseguenze fatali.

Analogamente avviene nella società. Questa reagisce contro i mali morali che la funestano, e tende a correggerli e a prevenirli; perciò ne punisce gli autori. E sta in ciò la sanzione sociale; come nella reazione degli organi sta, se cosí possiamo esprimerci, la sanzione fisiologica, organica, naturale.

Tra i due ordini di reazione esiste un'altra analogia, poiché anche la società si può considerare come un organismo, di cui gli individui sono le parti minime, attive; il concetto di sanzione sorge appunto dal concetto di organizzazione. È nella stessa natura dell'organismo la tendenza alla propria conservazione, condizione della quale è che venga eliminato ciò che

è nocivo; e che siano svolti gli elementi utili. La repressione del male è la funzione naturale della esistenza della società.

Possiamo aggiungere che nella selezione naturale si trovano già i primi rudimenti della sanzione sociale; infatti anche la sanzione sociale ha il cómpito di conservare i buoni elementi della vita sociale favorendone lo sviluppo, e di eliminare quelli dannosi; cosí per la selezione naturale si svolgono gli organismi in ordine alle leggi dell'adattamento, cioè per un processo di eliminazione dei meno adatti. Se la natura del bene che si raggiunge è in parte mutata, l'effetto è però il medesimo: la differenza sta piuttosto nel carattere cosciente proprio della sanzione sociale a differenza di quella naturale.

§ 2. *La sanzione dell'opinione pubblica e delle leggi penali.* – Le piú comuni idealità sociali rappresentano la pubblica opinione. Ne viene di conseguenza che la pubblica opinione (ch'è rappresentata dagli individui sociali) condanna gli atti contrari a quelle idealità e approva gli atti che vi sono conformi. In ciò consiste la sanzione dell'opinione pubblica, che *precede la sanzione delle leggi.*

Le leggi minacciano determinate pene a chi infranga in qualche modo (prestabilito) l'ordine morale e sociale; ma questa *sanzione penale* non è in realtà che la conferma della sanzione dell'opinione pubblica da cui è alla sua volta convalidata e agevolata.

Si può anzi affermare che per il compimento del bene giova meno la minaccia delle leggi che la generale disapprovazione. « Guai al paese nel quale un atto illegale è considerato come virtuoso e lodevole: è impossibile, per quanto s' inveisca coi castighi, sra-

dicarne l'abitudine. E la disgrazia di una legge immorale e iniqua è immensamente attenuata dal fatto che il violarla ridonda per la stessa coscienza pubblica, a lode del violatore » (Ardigò).

La efficacia della sanzione delle leggi dipende adunque dalla predisposizione dell'uso, del costume, dell'abitudine comune. « Con una legge, per quanto rigorosamente e fieramente applicata, non si crea un ordine sociale, che non sia l'espressione naturale di una idealità di un popolo, realmente effettiva e impellente. È l'ordine naturale, dipendente da tale impulsività, che crea la legge; non è la legge che crea l'ordine » (Ardigò). [1]

§ 3. *Reazione premiatrice.* - Quando si dice « sensibilità » si vuol significare tanto il *dolore* quanto il *piacere*: così dicendosi « sanzione » si deve intendere la reazione sia verso il male sia verso il bene.

[1] a) Con questo principio si spiegano moltissimi fatti. Per es. la difficoltà di ridurre a leggi civili un popolo selvaggio; la inutilità di tentativi per ritornare a condizioni e ordini sociali antichi (es. il tentativo di Savonarola); la necessità di diversa legislazione per popoli diversi; l'assegnamento che si fa, per le riforme radicali, sopra la generazione nuova; l'importanza che ha l'educazione per predisporre gli individui a quell'ordine di idee e di fatti a cui si vuole informare l'avvenire.

b) La legge non traduce intieramente l'opinione pubblica; questa traduzione, per così dire, avviene grado grado; la pubblica opinione rinvigorendosi dà luogo alla sanzione giuridica. La sanzione però, esteriore, di atti immorali, non manca neppure quando le leggi, considerate come si fa dagli ingiusti e da certi causidici, nella lettera e non nello spirito, non colpiscono quegli atti direttamente. « La delinquenza elegante sfugge ai codici ma non ai criteri morali, che bollano gli opportunismi vergognosi, delineano il profilo del galantuomo e dello sfacciato, e li consegnano al giudizio pubblico » (Bovio).

L'analogia tra sanzione e sensibilità ci torna utile anche per un altro rispetto. Il piacere è impulsivo; il dolore ha efficacia di arresto. Cosí la sanzione; ossia la reazione contro il male tende a impedirla; la reazione verso il bene tende a promuoverlo. La prima mira a creare quelle disposizioni per cui si risparmia agli altri il male che non si vorrebbe fosse fatto a sé stessi; la seconda mira a creare quelle disposizioni per cui si fa agli altri quel bene che si vorrebbe fosse fatto a sé stessi.

Al bene l'individuo è allettato anche dal merito che ne acquista, e che gli è dagli altri riconosciuto. La stima e la venerazione dell'uomo per il virtuoso è una sanzione premiatrice. Però alla stima e alla venerazione si possono accompagnare anche vantaggi di posizione sociale e di benessere materiale.

§ 4. *Sanzione e responsabilità.* - L'uomo è responsabile perché agisce e giudica i suoi atti sotto l'influenza delle idealità sociali. Ne risulta che costituendo queste la sanzione della pubblica opinione, e delle leggi penali, dalla sanzione dipende pure la responsabilità.

Il sentimento della responsabilità nasce e si sviluppa nell'individuo per la convivenza, ossia per la solidarietà che esiste naturalmente tra la società e l'individuo. Le idealità sociali diventano idealità individuali, e costituiscono cosí un sistema psichico individuale, una personalità morale. Un atto e perfino un disegno che contrasti con questo sistema, che non sia conforme alla personalità morale che contraddistingue l'individuo, fa sorgere in questo il rimorso, che è la sanzione cosí detta interna. È una reazione dell'intero sistema psichico-morale contro quell'atto

o quel disegno; e n' è teatro la coscienza. Ma la difformità, la discordanza, non si limita alla coscienza dell' individuo; bensí risale alla reazione dell' intera società contro quel dato ordine di atti (compiuti o concepiti) che non s' accordano con le idealità sociali dominanti, con il sistema di principî morali che costituiscono il carattere, la personalità morale, di una società. E il rimorso ha in questa reazione esteriore la sua origine e il suo fondamento. La sanzione interna è insomma un riflesso della sanzione sociale; o, in altri termini, *la responsabilità è l' astratto delle reazioni della sanzione sociale*, come la vita è l' astratto delle reazioni organiche. [1]

La sanzione sociale genera adunque la responsabilità. Ma non basta; se è bene regolata, essa ne rende piú fine e piú potente il sentimento. [2] Di qui l' importanza che la sanzione sociale sia *equa*.

[1] È importante segnalare una conseguenza che deriva da questo concetto positivo della responsabilità. In ordine a questo concetto si deve ammettere che la responsabilità esista rudimentariamente anche negli animali-bruti, se anche in essi si trova una specie di sanzione, « come ad es. fra i mammiferi superiori e particolarmente fra gli antropoidi. Fra i quali si osservano i rudimenti della società umana, specialmente fra le scimmie, che si distinguono per la cura particolare che hanno dei nati, per la loro organizzazione sociale, per una specie di polizía stabilitavi, e di punizioni inflitte contro le infrazioni del regolamento che vi è in vigore » (Ardigò).

[2] Osserva il Paulhan che non devesi punire l' individuo, s' egli non è *intieramente* colpevole, ma ciò che in lui v' ha di cattivo. Del pari si devono ricompensare, quando è possibile, i buoni elementi, anche in una personalità malvagia. Ad es. è utilissimo, dice il Paulhan, svolgere in un bambino, che pur abbia qualche notevole difetto, le qualità buone ch' egli manifesta, poiché cosí perderanno terreno i difetti.

§ 5. *Responsabilità sociale e individuale.* - L'ambiente naturale dell'individuo è la società. Ed è un ambiente suggestivo, poiché agiscono suggestivamente le occasioni del bene e del male che in esso s'incontrano. La società è pertanto responsabile, entro certi confini, della condotta di un dato individuo, in quanto a lei spetta di reprimere le cattive tendenze e di promuovere le tendenze buone.

Ma la società è un nome, se facciamo astrazione degli individui che la compongono, e sui quali quindi ricade la responsabilità sociale, in quel grado che comporta la potenzialità di ciascuno circa l'incoraggiamento del bene e la repressione del male.

Dal fatto che l'individuo dipende in parte dall'ambiente, la sua responsabilità è attenuata, ma non assolutamente. Infatti l'azione dell'ambiente non si subisce soltanto, ma ciascuno ne esercita una parte; e da questo lato la responsabilità individuale è non attenuata ma accresciuta. [1]

È noto il contagio dell'esempio; ma non sempre si considera che basta anche un atto che pure si ritenga innocuo, o una parola imprudente, per promuovere in altri la tendenza a malfare. La prudenza massima negli atti e nelle parole è quindi dal concetto di responsabilità sociale assolutamente richiesta, specialmente presso individui sui quali si esercita qualche autorità, e che sono, per conseguenza, più facili a subire, anche a propria e nostra insaputa, la nostra sug-

[1] È stato detto che il delinquente non fa che eseguire il delitto che la società gli prepara. Ma è da osservare che l'individuo non è un semplice strumento; inoltre, ciò che v'ha di vero in questa asserzione si può estendere anche al bene, questo pure compiendosi in parte per l'influenza sociale.

gestione. Somma reverenza devesi in questo senso, come ha detto Giovenale, ai fanciulli. [1]

§ 6. *La reazione contro le azioni irresponsabili.* - La reazione sociale è diversa, secondo che sono diverse le azioni. Se queste sono responsabili, la reazione costituisce la *sanzione* propriamente detta, che ha quindi carattere morale. Ma la società reagisce anche contro le azioni irresponsabili.

È falso che la condotta di un uomo non debba avere conseguenze per parte degli altri uomini, se non in quanto le sue azioni siano moralmente responsabili. Un uomo in mezzo alla società è una parte in relazione col suo tutto. E come egli risente in sé lo stato della società di cui partecipa, e si atteggia secondo questo risentirsi, cosí la società risente l'atteggiamento dell'uomo singolo che la integra, e si atteggia verso di lui secondo questo suo risentirsi. Reagisce perciò, quantunque diversamente, sia contro il colpevole, sia contro il disgraziato e contro l'imbecille. Reagisce negativamente, rimovendo tuttociò che è atto a occasionare un'azione individuale anormale, impedendo che l'individuo disposto al male riesca a farlo. Reagisce positivamente, promovendo tuttociò che è atto a ottenere l'azione individuale buona. E fa cosí, perché cosí esige il bisogno sociale, al quale anzi proporziona la propria reazione. Una colpa

[1] Non ultimi in fatto di prudenza devono essere i giornaletti che, fatti quasi soltanto per descrivere minuziosamente i fatti piú commoventi, fanno talvolta apparire come eroe un assassino, e non sempre badano che l'impressione prodotta sul popolino dalla lettura sia tale che lungi dall'ammirare le astuzie e il coraggio d'un delinquente, esso aborrisca invece il reato e i motivi e i modi per cui fu perpetrato.

anche piccola può essere causa di gravissimo danno alla società; questa naturalmente se ne guarda, non in ragione della entità della colpa, ma in ragione del danno che ne può ricevere. È il principio notissimo « *salus patriae suprema lex esto* » ; è l'applicazione del principio darwiniano della lotta per l'esistenza, e del principio chiarito dall'Ardigò che il più ha il vantaggio, nel contrasto, sopra il meno; e guai se non fosse così.

La reazione contro le azioni irresponsabili ha il carattere di pura difesa. [1] Il delirante pericoloso si rinchiude e si lega: e non c'è altro mezzo per difendersene. Per contrario, l'uomo nello stato normale si contiene e si governa coll'emanare la legge, col fargliela conoscere, col presentare alla sua considerazione il disonore e il danno di un'ammenda, quando la violi, e col fargliela subire quando l'abbia

[1] Però se nelle azioni ritenute irresponsabili vi sono elementi di responsabilità, v'è nella reazione una parte di vera e propria sanzione.

Non è facile, per certo, stabilire ciò che nell'atto irresponsabile sfugge, eventualmente, dalla sfera del delirio per entrare in quella della ragione. D'altra parte un disordine della ragione può essere fatale, e determinare, per la solidarietà degli elementi psichici, una completa irresponsabilità anche se alcuni suoi elementi rimanessero impregiudicati. Comunque, la sanzione sociale non è soltanto sanzione penale, e gli elementi di responsabilità possono essere trattati a parte. Così negli asili degli alienati alcuni di questi disimpegnano certi uffici che loro si affidano secondo le loro attitudini intellettuali e morali, e questo è un premio che si dà a ciò che in essi esiste ancora di buono e di utile. È noto poi come certuni affetti di non grave follia, continuino a vivere in società, ciò che implica, anche per essi, una sanzione sociale.

Si dirà che questa non è per loro la medesima che per gli individui sani? Ma ciò non dimostra che una sanzione non vi sia anche per loro (Paulhan).

violata. Nel primo caso è la forza fisica che si oppone alla forza fisica dannosa, come quella dell'argine resistente alla forza del fiume che minaccia di straripare. Nel secondo caso è una idealità che si presenta alla mente, perché, accolta da essa, eserciti poi la propria impulsività razionale. Nel primo caso è necessario ricorrere alla coazione materiale; nel secondo può bastare l'azione dell'idealità, ciò che tuttavia non esclude si debba ricorrere alla coazione materiale anche con gli uomini sani di mente. Non vi sarebbe bisogno di ricorrervi se l'uomo fosse assolutamente libero: ma poiché la libertà assoluta non esiste, nella sanzione sociale entra sempre, in vario grado, un elemento coattivo.

La sanzione dovrà essere rinforzata da un elemento coattivo specialmente in certi momenti di crisi, e quando la società è rozza e viziosa. Per una ragione analoga l'individuo rispetta, prendendo il cibo che gli occorre per vivere, le ragioni del suo palato, che è il giudice della qualità buona del cibo. Ma, se egli è malato, non esita a violare, per la conservazione del piú, cioè di tutto se stesso, quelle ragioni, facendo subire al palato la pena di assaporare delle medicine disgustose.

Le sanzioni mutano anche in ragione della diversa costituzione sociale, come l'attività vitale assume forme diverse in ragione della diversità di costituzione dell'essere vivente. Sono proporzionali altresí al grado di libertà, crescendo il quale, l'elemento coattivo scema necessariamente. In un certo grado di perfezione morale basta la penalità del rimorso, e il bene è compiuto e il male è evitato spontaneamente, non per la minaccia d'una pena. La pena non è necessaria quando

siano vivissime le idee sociali. Onde si spera che il Codice Penale anziché allargarsi, andrà sempre più restringendosi (Ardigò).

§ 7. *Equità della sanzione.* - Specialmente nei momenti di crisi sociale, l'opinione pubblica circa l'apprezzamento degli atti è discorde. Allora le nuove idealità sociali insorgono con tutto il vigore della propria giovinezza, e se la loro reazione contro le idealità vecchie sia equa, è giudice la storia.

Quanto alla sanzione penale si nota come progredendosi nella civiltà essa vada rendendosi sempre più razionale ed umana, e quindi più equa: vi s'insinuano, anche in omaggio alla giustizia, criterî scientifici. In generale si tengono in considerazione sempre maggiore le varie circostanze di fatto che riguardano la persona del colpevole. [1] E questo progresso della civiltà è anche un progresso dell'antiegoismo, e quindi della moralità.

La mancanza di umanità, o di sentimento pietoso, induce una reazione sociale eccessiva e nello stesso tempo dannosissima.

[1] È noto che in epoca non perfettamente civile vige presso un popolo la pena del taglione: « Occhio per occhio, dente per dente ». — Sono pure note le torture a cui si sottoponevano i criminali nel medio evo. La ruota, la caldaia d'olio bollente, il rogo, il seppellimento d'uomini vivi, le scorticature ecc. erano mezzi terribili usati contro i criminali per atterrire le popolazioni del medio evo. Anche i mendicanti erano colpiti da pene gravissime; si sottoponevano ad es. alla prova del ferro rovente, o si uccidevano. Oggi, miglioratasi l'organizzazione sociale e acquistatosi un concetto diverso del criminale, e cresciuto il sentimento dell'umanità, la sanzione penale s'è mitigata. Ai mendicanti si aprono asili, e si vuole adattare i penitenziarî a norme rigorose d'igiene e di morale. E asili si aprono ai poveri pazzi, trattati fino al secolo scorso come indemoniati, non differentemente da bestie selvaggie.

L'uomo rozzo in generale non è umano col bruto. Ma una signora di delicato sentire non maltratta una bestia come fa un rozzo villano. Cosí avviene anche per la reazione dell'uomo con l'uomo: si mitiga col crescere dell'educazione morale, e per il sentimento di solidarietà sociale, o meglio, per l'analogia che si sente tra se stessi e gli altri. « Nessun riguardo per es. o quasi nessuno, a schiantare un ramoscello da un albero; poco riguardo, ma pure una qualche ritrosia, a calpestare un insetto innocente; maggior riguardo, e quasi umano, a offendere un animale superiore e piú vicino all'uomo, per es. un cagnolino intelligente e mansueto » (Ardigò). [1]

Ciò si rileva ancor meglio se si considera che il rigore del giudicante è maggiore nelle sfere incolte della società e minore fra le colte, le quali sono piú

[1] Si comprendono e quindi si tengono lontani anche dagli altri o si compassionano specialmente i mali che abbiamo provati noi stessi; in generale la compassione cresce quanto piú confondiamo in certa guisa la nostra sorte con quella di chi soffre.

« In conclusione — scriveva il Gabelli — la nostra pietà per gli altri è sopratutto pietà per noi » o meglio è pietà inspirata e invigorita particolarmente dal ricordo e dal sentimento dei nostri dolori. « Di qui avviene che i piú compassionevoli sono appunto di solito i piú sventurati. *Non ignara mali, miseris succurrere disco;* quando invece l'uomo ricco, fortunato, felice, non avendo dai casi umani e dal dolore nessuna esperienza e non temendone, è di frequente orgoglioso e duro, e all'aspetto della sventura, prova piú disprezzo che compassione ».

Il Gabelli forse esagerava; però è certo che il grado di tenerezza d'animo in un individuo dipende anche dalla sua condizione passata e attuale rispetto alla cosí detta fortuna. « Un idiota non potrà mai imaginare lo strazio di un autore, a cui si abbruci un manoscritto, frutto di lungo e continuo pensiero, o quello di uno scultore che rientrando nel suo studio, si trovi fatta a pezzi una statua. Come dunque potrebbe affliggersi d'un dolore che non com-

inclinate al perdono e alla applicazione mitigata della legge; maggiore fra le popolazioni barbare e rozze, e minore fra le civili; maggiore fra le viziose, in cui le passioni violente dominano, e minore fra le virtuose in cui le passioni stesse sono contenute dalla forza del carattere. Il sentimento delle solidarietà e dell'umanità cresce infatti con l'ingentilirsi del concetto umano e sociale.

Le persone civili sono meno manesche delle rozze. Onde, come fra questa è facilissima e pronta la vendetta dell'offesa, cosí fra quelle riesce invece e difficilissima e tarda, quantunque quelle abbiano verso gli altri esigenze assai maggiori e sottili.

Il rozzo reagisce direttamente con le proprie mani, e punisce l'offesa atrocemente: tuttavia è offeso ad ogni poco. Basta udire, per convincersene, le ingiurie che due persone rozze si scagliano con la massima facilità. L'uomo civile offende assai meno facilmente, né si risente meno dell'offesa che gli fosse recata; anzi se ne risente assai piú. Ma non reagisce con le proprie mani, né per brutale prepotenza; la sua reazione è fatta invece in nome di qualche cosa che *trascende* l'individuo, vale a dire in nome di una idealità

prende? All'incirca per questa ragione noi vediamo anche nei paesi piú colti e civili la folla accalcarsi con sitibonda curiosità intorno ai patiboli. Ivi la rozza brama di assistere al mistero della morte è appagata impunemente, perché ognuno si sente rassicurato nel suo interno dalla certezza che, volendo, potrà con tutta facilità evitare la fine del giustiziato. Ma nessuno, per quanto ignaro delle angosce dell'agonia, va a cercarne lo spettacolo al letto di un moribondo. Disteso in quel letto, egli vedrebbe se stesso, e lí conoscerebbe troppo quella dolorosa pietà che non trova la via del suo cuore, mentre contempla il patibolo ». Queste considerazioni si prestano però a utili osservazioni critiche.

sociale riconosciuta come tale; insomma, in nome di ciò che si chiama la *pubblica opinione*.

Nel giudizio poi, con cui la società reagisce contro il colpevole e nella pena che la legge gli infligge, si osserva pure, in una società progredita, un'attenuazione di quel carattere di vendetta che aveva in origine la sanzione penale.

In astratto la sanzione penale è una vendetta; ha ciononostante una funzione educativa, perché ravviva nella società la coscienza morale. Ma bisogna distinguere la vendetta per l'onesto dalla vendetta per l'utile, quale sarebbe quella dell'ortolano quando strappa dalle aiuole le erbe dannose, o della cameriera che distrugge i ragnateli e gli insetti schifosi nelle stanze delle case, o del cacciatore che uccide le belve feroci.

E ancora, bisogna distinguere la vendetta dell'individuo da quella dell'io sociale; la vendetta brutale dalla vendetta umana.

Nella vendetta brutale è la cieca passione che ci trascina; nella umana propriamente detta è la ragione, che stabilisce il quanto necessario e non più. La società tende cosí a dare al *giusto* il carattere di *equo*, e alla sanzione penale dà il carattere di sanzione *paterna*, che rappresenta il contemperamento più giusto del sentimento vendicatore dell'onesto, col sentimento dell'amore della persona. Cosí la società tende all'*emenda* del reo e diventa ciò che la teologia dice con sublime pensiero di Dio, che non vuole la morte del peccatore, ma che si converta e viva. La pena anziché una vendetta appassionata ed espiatoria assume l'ufficio di semplice *rimedio*, che si applica a malincuore e con sentimento di compassione perché ce n'è il bisogno e soltanto per questo bisogno. Non si applica con lo

scopo diretto di far soffrire il colpevole, ciò che sarebbe inumano, ma per destare con una relativa sofferenza la riflessione, il rimorso, e intimidire i mali intenzionati. Tuttavia anche nella necessità di tutelare la società e correggere e reprimere i colpevoli, vale la massima (ideale della giustizia penale), che il massimo di difesa della società si raggiunga col minimo di sofferenza individuale, e che la giustizia sia eguale per tutti. [1]

[1] a) « Cavendum est etiam ne maior poena, quam culpa sit, et ne iisdem de causis alii plectantur, alii ne appellentur quidem » (Cicerone).

b) Tutte le ricerche, osserva il Paulhan, cosí arditamente seguite oggi circa i problemi sociali, hanno precisamente per fine di rendere piú giusta la sanzione, tenendo conto piú rigoroso anche della responsabilità non solo degli individui singoli ma anche delle classi.

Quale è la parte dell'uomo nel suo proprio lavoro? quale è quella della società? L'operaio ha diritto a una parte dei beneficî, quando gli sia pagato il salario? Il capitalista è troppo rimunerato del suo lavoro, cosí che una parte dei guadagni ch' egli ottiene (sanzione sociale del buon esito del commercio o della sua industria) debba tornare ai suoi operai? L'uso di una terra, il fatto di averla coltivata, può consacrare mai un diritto assoluto di proprietà? L'eredità in linea diretta e soprattutto in linea collaterale, non deve essere ridotta? Una parte piú considerevole della fortuna d'un morto, non deve ritornare al gruppo sociale di cui egli fa parte e che l'ha, in generale, piú o meno indirettamente aiutato?

Si vede, continua il Paulhan, come la soluzione di questi problemi suppone il perfezionamento della sanzione, e una constatazione piú precisa della responsabilità, del merito, e del demerito di ciascuno.

CAPITOLO VII

Giustizia e Potere. Lo Stato.

§ 1. Il concetto di giustizia. — § 2. Il carattere naturale della formazione della giustizia. — § 3. Prepotenza, Giustizia e Potere. — § 4. Formazione del Potere. — § 5. Ufficio del Potere. — § 6. La reazione della convenienza. — § 7. Il Potere e la libertà. — § 8. Lo Stato. — § 9. Il Governo. — § 10. Stato, Patria e Nazione.

§ 1. *Il concetto di giustizia.* - Le idealità sociali rappresentano anche la nozione di giustizia, che ne segnò necessariamente il movimento evolutivo.

La legge del taglione richiedeva che la morte inflitta da una tribú a un membro di un'altra, fosse compensata con la morte dell'uccisore o di qualche membro della sua tribú. Era una forma di giustizia primitiva, in cui si comprendeva vagamente il concetto di *eguaglianza.* [1] Mano mano che si andò perfezionando il concetto di eguaglianza morale della persona umana, anche la nozione della giustizia si perfezionò in sé e nelle sue applicazioni, e come già per Aristotele la giustizia era la piú grande delle virtú,

[1] Aristotele conchiude che il giusto è il legittimo e l'uguale, e l'ingiusto l'illegittimo e l'ineguale. I Romani sotto il nome di giustizia inchiudevano il significato di *esatto, proporzionale, imparziale; aequus* significava *giusto, imparziale:* onde il termine *equità* è sinonimo di *giustizia.*

anche oggi essa è la virtú sociale per eccellenza. Né si può reggere una società senza giustizia.[1]

La Giustizia è pertanto la norma suprema della convivenza, come quella che ne regola i rapporti, riconosce i diritti e i doveri reciproci, e la libertà che spetta a ciascuno.[2]

§ 2. *Il carattere naturale della formazione della Giustizia.* - La Giustizia è una formazione naturale, come il sistema solare, come una goccia di rugiada, come un minerale, un vegetale, un animale, come un qualunque pensiero di un uomo; è l'anima della formazione naturale della società, che per essa si spiega, e, come dicemmo, si regge.

La Giustizia è, scrive l'Ardigò, la *forza specifica* della società, come l'*affinità* è, a cosí dire, la forza specifica delle sostanze chimiche, *la vita* delle organiche, la *psiche* degli animali. Nessuna affinità, o vita, o psiche, senza sostanza chimica, organismo, animale. Del pari nessuna Giustizia senza società umana. L'affinità, la vita, la psiche, scaturiscono dalle stesse forze onde esistono i loro soggetti, e ne rappresentano la

[1] « Hoc verissimum esse, sine summa justitia rempublicam geri nullo modo posse » —. Anche una società di malfattori non prescinde affatto dalla giustizia: se uno che ne fa parte commette un' ingiustizia verso un altro, n'è punito anche con la eliminazione, o peggio.

[2] Sarà utile che riportiamo alcune definizioni della giustizia: « Iustitia est constans et perpetua voluntas jus suum cuique tribuendi » (Ulpiano). « Iustitia versatur in hominum societate tuenda, tribuendoque suum cuique, et rerum contractarum fide » (Cicerone). « Iustitiae primum munus est, ne cui quis noceat: deinde ut communibus utatur, tamquam communibus; privatis, ut suis » (id). « Iustitia, aequitas est, qua tribuitur patienti, et si nolit, quod eius merito debetur » (id).

risultante, che, come tale, si distingue specificatamente dalle stesse forze producenti. E cosí la Giustizia scaturisce dalle stesse autonomie degli individui, ed è la *specie distinta di essere* risultante naturalmente dal loro reciproco contemperarsi.

L'idea di giustizia, vivente nell'anima di una generazione d'uomini, non è dunque una impressione vergine stampatasi espressamente e direttamente in ciascun uomo da un archetipo; allo stesso modo che la specie di una pianta non deriva direttamente, a guisa di ricalco, da un archetipo di essa specie disposta in maniera da ritrarne le specie terrestri delle piante.

« Le parole viventi oggi nei nostri linguaggi sono commesse coi cadaveri delle prime parlate. Cosí i sedimenti marmorei delle montagne constano dei detriti di montagne piú antiche, e delle spoglie di viventi innumerevoli, che furono un tempo. E la terra stessa, sulla quale vivono, è fatta coi frantumi di una catastrofe cosmica; e ogni formazione naturale è, a cosí dire, il monumento o il mausoleo dei morti onde è sorta. E cosí la giustizia.

Ogni giustizia è una vittoria sopra l'egoismo: una vittoria della quale si può anche conoscere il campo su cui si è ottenuta, e le vite dei generosi che ha costato: è il monumento che ne serba la ricordanza gloriosa. Anzi questa ricordanza in essa eternata è il maggior titolo della sua sublimità. Cosí nell'idea cristiana vive la memoria del Golgota e di Cristo, che vi muore in croce perdonando; e quella del Colosseo e dei Martiri che vi furono dati a divorare alle fiere. Cosí nell'idea della nostra indipendenza vive la memoria dei patrioti che diedero la vita sui patiboli e nelle battaglie. E cosí per ogni altra idealità morale;

per ognuna delle quali, si può dire, la storia conta un martirologio. La virtú di un popolo è una battaglia vinta con grandissimi sacrifici contro i suoi membri ribelli al bene; la virtú di un individuo è una battaglia vinta penosissimamente dal suo volere contro le tendenze brutali » (Ardigò). [1]

§ 3. *Prepotenza*, *Giustizia*, *e Potere*. – Originariamente nei rapporti sociali prevaleva la prepotenza dell'individuo, il quale esercitava il diritto della forza, facendosi giustizia da sé; ma la sua anziché una vera e propria *giustizia*, era *Prepotenza*, ossia, in ultimo, era la negazione della vera giustizia.

La Prepotenza è l'espressione del talento egoistico in opposizione colla ragione antiegoistica: onde si verifica in grado diverso, secondo il grado di egoismo, e in ragione inversa della civiltà. La prepotenza dell'adulto col fanciullo, dell'uomo con la donna, del robusto col debole, del ricco col povero, è sempre maggiore fra le persone rozze, e minore fra le persone

[1] Un mezzo per rendere piú coerente alla pratica il concetto di giustizia, è l'associazione. Le associazioni cooperative di produzione, le casse di risparmio, tutte le istituzioni di quest'ordine hanno per fine di ripartire piú giustamente la sanzione, e tendono, come tutte le associazioni in generale, a riparare le ingiustizie che provengono dal gioco non coordinato delle forze fisiche, biologiche o sociali, quelle cioè che si dicono casuali. Nello stesso tempo tendono a ripartire i benefizî con giustizia, a ciascuno secondo la durata e il valore del suo lavoro, per avvicinarsi almeno all'ideale dell'equità.

Anche a prescindere da queste associazioni ben coordinate, la carità pubblica o privata è ancora un mezzo, meno direttamente applicato (perché vi ha meno riguardo all'equità), di riparare almeno qualche ingiustizia. È giusto ad es. che una famiglia, vittima di una pena inflitta al suo capo, sia dai vicini o da società che ne conoscano i bisogni, aiutata (Paulhan).

colte. Nelle persone rozze infatti le idealità sociali non sono ancora una coscienza ben forte e distinta, onde se frenano gli impulsi della prepotenza è piuttosto per la sanzione sociale vendicatrice a cui si esporrebbero. Come però vanno affermandosi nell'individuo le idealità sociali, anche la Prepotenza scema e va cedendo il campo al sentimento della giustizia, che non ha assoluto e diretto bisogno della sanzione vendicatrice. Egli ha coscienza dell'autonomia propria, ma anche di quella degli altri: la giustizia è nell'equilibrio delle autonomie di tutti, e nella ragione di queste autonomie.

Così si forma la giustizia. Ma non basta. La eguaglianza delle autonomie non rimane impersonificata, ma si accentra in alcuni individui, i quali rappresentano così, in luogo della prepotenza individuale, il *Potere* sociale.

Sappiamo come nelle relazioni fra i consociati si formino diverse idealità, che costituiscono la pubblica opinione. Questa si annuncia prima vagamente, nelle parole e negli atti accidentali degli individui. A poco a poco si stabilisce nei detti e nei proverbi, nelle usanze e consuetudini comuni. Un po' alla volta poi crea i suoi rappresentanti diretti. Ad es. più persone aventi speciali interessi comuni si associano in modo tacito e anche espresso per tutelarli; e risolvono, riunite, le contestazioni, avendosi così un principio di giustizia. Da ultimo il Potere supremo della società si arroga il giudizio nelle contese, fissandone precisamente i termini, e si ha la giustizia distinta, originata da una giustizia rudimentaria, indistinta.

Però il Potere costituitosi come rappresentante della giustizia, non assorbe ancora in sé tutti i rap-

presentanti della pubblica opinione; onde sotto tale rapporto il Potere deve considerarsi siccome il vertice di una piramide, nel quale vanno a collimare una infinità di piani sempre piú allargantisi verso la base, che rappresentano una serie di associazioni giudicatrici subordinate. Anche nella nostra società vediamo costituirsi dei giurí al di fuori del Potere legale, i quali, in nome di una *pubblica opinione* (che è il loro codice) pronunciano dei *verdetti*, vendicatori almeno iniziali delle violazioni della opinione stessa, e che quindi ne sono la sanzione sociale diretta.

Perché si abbia adunque la trasformazione della prepotenza in Giustizia [1] è necessario che si costituisca un organo sociale arbitro e subordinante, ministro riconosciuto dell'idealità sociale in nome della quale egli agisca, il quale organo si chiama *Potere.* Esso deve poter far valere l'idealità che l'autorizza, deve cioè essere fornito della forza di costringervi o determinarvi le parti subordinate. [2]

Il Potere però, e la Giustizia che n'è la funzione, emanano, come le idealità sociali, dalla coscienza individuale.

§ 4. *Formazione del Potere.* - La formazione del Potere fu dunque lenta, come la formazione della Giustizia, che vi corrisponde; e dalla pura forma di selezione naturale assunse la forma di libera elezione,

[1] Non si può dire però che dal concetto di giustizia si escluda praticamente del tutto la prepotenza. La Giustizia poi non si forma in tutti col medesimo grado di efficacia, e intieramente. N'è prova il fatto che con un estraneo o un inferiore un individuo è d'ordinario *piú prepotente,* ossia *meno giusto* che con un suo pari.

[2] Perciò i poeti rappresentarono la Giustizia con la bilancia in una mano e colla spada nell'altra.

— tanto piú libera quanto piú la massa degli individui è civilizzata. Conseguenza di questa piú alta libertà è la elezione dei piú degni, dei piú virtuosi.

Del Potere devesi adunque ripetere ciò che si disse circa la formazione naturale della giustizia. Anch'esso ha origine dalla coscienza individuale, e la sua autorità è sostenuta dall'opinione pubblica.

§ 5. *Ufficio del Potere.* - Il Potere rappresenta le idealità sociali, e ha l'ufficio di tutelarne il rispetto e le applicazioni. Il suo fine piú alto è di renderle efficaci senza uso di violenza; se però vi sono elementi sociali che contrastino il bene legittimo dell'individuo o della società, esso può usare la coazione materiale. E fu con questo mezzo che il Potere eliminò in parte la prepotenza degli individui, mitigando ad es. l'autorità del padre sui figli e sulla moglie, abolendo la schiavitú, limitando i privilegi dei nobili, sollevando la donna dalla sua inferiorità; onde il Potere apparve alla coscienza pubblica come un'istituzione necessaria e, per sé stessa, morale.

Perché siano possibili la formazione e lo sviluppo della società, e l'armonia delle sue parti, è necessario che sopravvenga nell'umano consorzio una forza superiore, la quale, in nome e con la mira dell'interesse di tutti, rintuzzi e contenga la forza esuberante e trasmodante dei singoli piú forti e irregolarmente operanti, e renda cosí attuabile lo sviluppo e l'esercizio pieno e tranquillo e benefico delle attitudini di ogni elemento del corpo sociale (Ardigò).

Il Potere sociale, regolarmente costituito, è l'incarnazione dell'idealità sociale antiegoistica, e rappresenta la difesa dell'autonomia umana e civile contro tuttociò che tende in qualche modo a violarla.

§ 6. *La reazione della Convenienza.* - La difesa delle autonomie individuali assunta dal Potere non si può estendere a tutti assolutamente i fatti sociali verificantisi attorno a un individuo, ma solo ad alcuni pochi, secondo è strettamente richiesto dalla esistenza del corpo sociale. La difesa di questi pochi fatti è propria di quella che si chiama la giustizia legale, o positiva, o distinta. Quanto poi agli altri infiniti fatti rimanenti ha luogo il fenomeno sociale della convenienza, che è pure una giustizia, ma non *legale*, o positiva, o distinta, bensí potenziale, o indistinta, o *morale*.

La Convenienza è l'indistinto sottostante al Potere legale, che da essa si forma per elaborazione più compiuta: la Convenienza sarebbe un diritto indistinto, e una giustizia indistinta. E cosí il concetto di giustizia, e quindi di legge morale, si allarga oltre la sfera delle prescrizioni del codice pubblico, e si estende a tutte le relazioni libere tra individuo e individuo.

La Convenienza si distingue adunque dalla giustizia in quanto non è come questa una funzione del Potere, e non è, per conseguenza, sottoposta al alcuna sanzione espressamente penale: un atto col quale si trasgrediscano i doveri della convenienza non è considerato come delittuoso (Ardigò). [1]

[1] Il furto per es. dove non c'è un Potere che lo inibisca, non è un delitto. È solo un atto pericoloso e che esige del coraggio e della avvedutezza in chi lo commette.

Dove c'è un Potere che proibisca il furto, ma sia impotente a impedirlo, il furto stesso è un delitto vago e non grave.

Dove il Potere lo impedisce effettivamente e lo colpisce con forti punizioni, è un delitto grave.

E può essere un delitto di varia specie se la punizione è varia.

La reazione della Giustizia e quella della Convenienza si distinguono ancora perché mentre quella non esclude la violenza materiale, la reazione della Convenienza ha forme dolci e razionali. Ove assumesse forme irregolari nocive e atte a turbare in misura piú o meno grande il buon assetto della società, interverrebbe, per impedirle o limitarle, la reazione della giustizia da parte del Potere sovrapposto. Questo intervento del Potere è reso necessario anche perché nella Convenienza vi è un misto di talento egoistico e di ragione antiegoistica; anzi sotto questo rispetto, nella reazione della convenienza notansi infinite gradazioni, da quella che rasenta la reazione brutale del puro egoismo, a quella che tocca la piú nobile del puro antiegoismo. Il Potere, come rappresentante della giustizia legale, o antiegoistica, deve appropriarsi la ragione antiegoistica sovrapponendosi al talento egoistico (Ardigò). [1]

§ 7. *Il Potere e la libertà.* - Si potrebbe credere che il Potere essendo una forza coattiva, sia un limite anziché una tutela della libertà. Ma se il Potere pone effettivamente un limite alla libertà del prepo-

Per esempio, il furto del privato a danno del privato, che importa l'arresto del ladro, è perciò un delitto infamante. Il furto invece di un privato che non paga un diritto della pubblica finanza, onde incorra solamente in una multa pecuniaria, non è piú infamante, per la ragione che la punizione non è la prigionia ma la multa (Ardigò).

[1] La legge ha come prima origine la reazione della convenienza: ha però una sanzione sociale anche un atto di pura convenienza, prima ancora che diventi legge.

In un paese ove molti sono nuotatori egregi, se uno che non può nuotare cade nell'acqua con pericolo di annegarsi, i nuotatori presenti fanno a gara per lanciarsi in aiuto del pericolante. Il

tente, favorisce poi di gran lunga la libertà degli onesti, poiché è suo compito di promuovere gli atti di giustizia, e di impedire gli atti ingiusti.

Se si dicesse che l'individuo delegando a sua tutela il Potere, rinuncia a una parte della sua libertà, si dimenticherebbe che il Potere è posto spontaneamente dalle parti costitutive della società, e questa spontaneità di elezione è una conferma anziché una limitazione della libertà.

La stessa libertà non può sussistere se non in virtú di imprescindibili limitazioni.[1] Consiste principalmente nella possibilità in cui l'individuo si trovi di funzio-

non farlo sarebbe un'onta incancellabile rispetto all'estimazione del paese, nel quale si considera un dovere del nuotatore di correre in aiuto di chi annega.

Ed ecco come la reazione della convenienza può essere una sanzione che importa una obbligatorietà.

Si ponga anche il caso che in un paese si dia la prima volta il fatto di uno che cada nell'acqua con pericolo della vita, e che quindi nel paese stesso non vi sia ancora la consuetudine doverosa di correre a salvarlo. Se per avventura uno che ha imparato altrove a nuotare si slancia in aiuto del pericolante, e poi insegna a nuotare ad altri, i quali cosí possano quandochessia imitare l'esempio di lui, si andrà formando una nuova consuetudine del bene, la quale acquisterà gradatamente il carattere della obbligatorietà (Ardigò).

[1] « Legum servi sumus ut liberi esse possimus ».

« O la si consideri in Grecia, la lotta, come sfida dell'uomo agli Dei, o in Roma, tra patrizi e plebei sull'agro pubblico, o nel medio evo, tra guelfi e ghibellini, o nella prima rinascenza, tra signoria feudale e borghesia, o nei tempi presenti, tra capitale e lavoro, il fine è sempre la libertà, l'uomo non soggetto all'altro uomo, l'uomo governato dalla luce della sua mente contemperata con la mente collettiva » (Bovio). Ma l'indipendenza dell'uno dall'altro s'è sempre ricercata e affermata in una comune ragione, nella legge obbiettiva, superiore all'uno e all'altro, perché legge di giustizia. La mente collettiva, diventava cosí, nella legge, sintesi morale e giuridica, diventava giustizia e libertà.

nare nella società secondo la disposizione sua naturale in ordine al Bene; ma le disposizioni e l'attività di ciascuno devono fra loro armonizzarsi. La libertà nostra è per conseguenza circoscritta dalla eguale libertà degli altri.

Solo quando il Potere non rispondesse più al fine per cui fu eletto e quindi alla volontà dei consociati, sarebbe un limite ingiusto della comune libertà; e allora la disapprovazione generale e perfino la rivoluzione ne potrebbe minacciare le basi fino a determinarne la caduta. Allora avverrebbe, scrive Ardigò, un fatto analogo a quello fisiologico della *passione*, nella quale una eccitazione insolita invadendo le parti subordinate dell'organismo sopraffà i centri, sostituendo quindi il proprio impulso a quello normale dell'apparato volitivo.

§ 8. *Lo Stato.* - Una società d'individui organicamente costituita sulle basi della giustizia, e amministrata dal Potere, dicesi Stato.

Nell'organismo dello Stato si distinguono adunque i gruppi subordinanti (il Potere), e i gruppi subordinati (i cittadini). Analogamente le famiglie si coordinano subordinandosi al comune, e i comuni si coordinano subordinandosi alla provincia.

La coordinazione e la subordinazione degli elementi sociali non è però cosí semplice e uniforme come l'incontrarsi dei raggi nel centro del cerchio. È invece complessa, come il combinarsi insieme dei gruppi minimi che costituiscono gli organi, e degli organi che costituiscono il corpo animale.

Ogni individuo ha le sue attitudini particolari, anzi la grandezza della società è, alla sua volta, il risultato di tali varietà o specificazioni di attitudini, ov-

vero della *divisione di lavoro* che in essa si andò progressivamente formando. [1]

Lo Stato è l'unità massima in cui i rapporti sociali, sempre piú complessi, si compenetrano: e abbraccia le *unità minime*, che sono gli individui, e le *unità*, per cosí dire, *di mezzo*, risultanti di piú individui associati particolarmente fra loro, o di piú di queste associazioni collegate in federazioni piú grandi.

Come nelle unità minime, cosí anche nelle unità medie la differenziazione può andare all'infinito, dalle piú comuni, normali, e costanti, come quella della famiglia, alle piú insolite, accidentali ed effimere, come quella ad esempio che si costituisce per dare una volta una festa o uno spettacolo: dalle piú piccole, come di due persone che si uniscono in una impresa commerciale, alle piú grandi, come di due provincie di uno Stato tra loro consorziate per interessi speciali.

Di tutte queste unità, medie e minime, con le loro infinite specificazioni di attitudini e di lavoro, lo Stato è come la sintesi armonica. Non assorbe adunque ma accorda fra loro le attività di ciascuno: e cosí l'individuo e lo stato anziché contrastarsi s'integrano a vicenda, e concorrono insieme al medesimo fine, al benessere sociale.

§ 9. *Il Governo.* - L'azione dello Stato è esercitata e costituita dal Governo, che rappresenta il Po-

[1] In un animale del grado infimo della scala zoologica la sostanza componente non è né muscolo né nervo: cosí in una società umana primitiva tutti gli individui sono, poniamo, dei guardiani d'armenti. Non vi si trova una distinzione di occupazioni per salire, poniamo, da uno che attende a far pascolare le oche ad uno che attende a costruire stromenti di ottica (Ardigò).

tere. Il governo di uno Stato deve adunque ispirarsi a quelle supreme idealità sociali a cui si deve la stessa costituzione del Potere: vi si devono, in altri termini, ispirare le persone che hanno nelle proprie mani il potere dello Stato.

Il Governo rappresenta l'autonomia massima delle unità costitutive dello Stato solo quando sia sostenuto da uomini riconosciuti dalla coscienza pubblica meritevoli di un ufficio tanto arduo e importante, e abbia quindi a garanzia della sua opera e delle esigenze sociali la sapienza dei governanti.

Le forme di governo sono varie, come è varia la costituzione del Potere: le principali sono la monarchia e la repubblica, che possono anche in un solo Stato succedersi, con forme assolute o temperate. La esclusione di ogni governo, l'assenza di ogni legge che regga lo Stato, dicesi *anarchia.* [1]

§ 10. *Stato, Patria, e Nazione.* - Stato, Patria, e Nazione sono concetti affini, ma che non si devono confondere.

[1] a) Le forme di governo — scriveva il Gabelli — non hanno in sé nulla né di buono, né di cattivo, e tutto il loro valore dipende da quello del popolo cui devono servire. Si può certamente, volendo, regalare al Brasile le leggi dell'Inghilterra, come si può trasportare un gelso in Siberia, coll'idea prestabilita che il gelso sia l'albero il piú perfetto, l'albero degli alberi, l'albero tipo; ma il difficile è ch'esso vi si acclimi, vi germogli e dia frutti.

L'arbitrio umano s'infrange contro la necessità delle cose. Colle sue leggi la natura delude il nostro capriccio, e si vendica di chi, nell'intenzione di dominarla, non incomincia prima di tutto coll'obbedirle. Gli uomini fanno bensí un passo quando il gradino che si posa loro innanzi è proporzionato alle loro gambe, ma non si provano neppure a salire, quando esso è alto dieci passi in luogo di uno. Far procedere la società a salti e a sbalzi, secondo l' idrope cerebrale di questo o di quello, è la piú matta e la piú vana fa-

La Patria è, secondo l'etimologia (*le cose de padri*) il luogo dove nascemmo, dove piú forti germogliano i nostri affetti, dove risiedono le nostre memorie piú sacre.

La comunanza di territorio, di razza, di linguaggio, di religione, o d'interessi, non basta a stabilire la patria, quantunque sia un fattore importante. La patria ha piuttosto il suo fondamento nella comunanza di sentimenti e di volontà, quale può risultare da un comune passato storico, e specialmente dall'avere insieme sofferto e lavorato. « La Patria non è territorio; il territorio non è che la base. La Patria è l'idea che sorge su quello; è il pensiero d'amore, il senso di comunione che stringe in uno tutti i figli di quel territorio » (Mazzini).

La Patria si distingue dallo Stato in quanto questo è un organismo che può risultare anche da individui di patria diversa.

Nazione significa « la società degli individui della stessa razza, stretti da varî vincoli, quali la coabitazione sullo stesso territorio, il linguaggio e una tradizione comune, istituzioni e aspirazioni eguali, cul-

tica che dal sasso di Sififo fino a noi si sia potuto pensare. Ciò che non ha la sua ragione di essere nella storia, che non trova un addentellato nelle tradizioni, una preparazione ne' costumi, apre una voragine in mezzo al corso della civiltà delle nazioni e questa, piú presto o piú tardi, le costringe a un indugio per ricolmarla, perché rappresenta un'età omessa nella loro vita, e le età non si saltano impunemente né dai popoli né dagli individui ».

b) « L'ufficio del governatore è una suprema educazione » (Gioberti).

c) « Le principe du gouvernement démocratique c'est la vertu » (Montesquieu).

tura diretta dallo stesso scopo. Lo Stato invece sarebbe la società politicamente ordinata ad un fine comune ».

In uno Stato possono pertanto coesistere piú Nazioni, come per es. nell'Impero d'Austria-Ungheria; oppure una Nazione può essere frazionata in diversi Stati come era l'Italia prima della guerra del 59 e 60. Solo quando ogni popolo formasse un solo Stato, Nazione e Stato sarebbero una cosa medesima.

CAPITOLO VIII

Ancora della giustizia. - Le leggi. Obbligazione e dovere.

§ 1. Giustizia sociale e potenziale. — § 2. Varie specie di Giustizia. — § 3. Le Leggi. — § 4. Giustizia astratta e obbligazione. — § 5. Il rimorso come aspettazione. — § 6. Dovere giuridico e dovere sociale.

§ 1. *Giustizia sociale e potenziale.* - La Giustizia sociale risiede nel Potere: la Giustizia potenziale corrisponde all' idealità che nasce da prima nell' individuo e si riflette poi nella società. La Giustizia potenziale è dunque quella da cui scaturisce, col propagarsi ed affermarsi delle idealità, la Giustizia sociale: essa è quindi dinamica. D'altra parte, formata che sia, la Giustizia sociale informa la coscienza degli individui.

Nell' individuo la Giustizia è potenziale anche perché la coscienza individuale dopo che è informata dalla Giustizia sociale, concorre a mantenerla. Così, per analogia, il maestro di musica di una data epoca è in possesso della sua arte perché questa vi si era naturalmente maturata, e poté quindi essere da lui appresa nella forma che vi aveva. Egli poi serve a mantenerne la tradizione.

La coscienza individuale è, per la giustizia potenziale che in essa si elabora, e per la giustizia sociale quale s' è stabilita, giudice di sé stessa e della so-

cietà: è, in altri termini, coscienza etica onde si manifesta nell'individuo, come dicemmo, la reazione del rimorsò per la propria colpa e della compiacenza per la propria virtú, oltre alla reazione della lode e del biasimo con cui l'individuo reagisce verso le azioni degli altri. [1]

§ 2. *Varie specie di giustizia.* - Svariatissime sono le specie della giustizia, da quelle infime alle piú elevate e perfette. La vegetazione, che si presenta al botanico sopra l'ampia superficie della terra con una infinità di forme, non è piú variata della Giustizia, che pullula nel punto matematico della coscienza umana, e che vi trova posto con innumerevoli aspetti. Basti considerare la varietà infinita delle azioni di un uomo atte a destare in qualunque modo l'attenzione di un altro, e il sentimento che ne deriva. Questo sentimento non consiste che in idealità sociali, che sorgendo e affermandosi sempre piú impulsivamente nella coscienza, si possono considerare come altrettante giustizie. La mente si confonde pensando alle varie idealità che possono emergere da tale processo. I pochi elementi del chimico si sa a quale infinita varietà di formazioni di sostanze si prestano; le poche note musicali, a quale infinita varietà di composizioni musicali; le poche lettere dell'alfabeto, a quale infinita varietà di suoni articolati. Or che sarà della varietà delle formazioni psichiche della Giustizia, quali possono risultare dalle combinazioni dei vari sentimenti e delle rappresentazioni degli atti sociali?

[1] La coscienza morale dell'individuo riflettendosi nella società rappresenta la sanzione sociale. Per conseguenza la società è tanto piú perfetta quanto piú viva è l'idea della Giustizia.

Il fatto, per il mondo morale, è analogo a quello di una sostanza che potendosi combinare con tutte le altre nel mondo materiale, è atta a determinarvi un atteggiamento particolare.

Il nostro mondo per esempio, sarebbe un mondo affatto diverso da quello che è, se mancasse il ferro. E lo stesso dicasi degli organismi in genere se mancasse, per esempio, il potassio, che concorrendo a formarli, è un *ministro della vita*. Cosí è di tutti i sentimenti umani che sono altrettanti coefficienti di giustizia. Il restringere l'ordine della Giustizia a quei pochi atti che si abbracciano nei dieci comandamenti del Decalogo, non è scientifico. Come non è scientifico restringere, come fa il volgo, l'idea dell'animale a quelli che sono forniti di occhi e di gambe per camminare; o restringere l'idea del vegetale a quelli soltanto che hanno le foglie verdi. La scienza ha trovato animali anche senz'occhi e fissi alle pietre, e vegetali senza foglie e senza verde. E cosí trova delle giustizie senza la funzione del carcere e della multa.

La Giustizia si specifica inoltre variamente a seconda degli individui, dei popoli, e delle epoche: anch'essa è, come ogni altra formazione naturale, relativa,[1] e raggiunge la forma piú elevata nel sapiente, per il quale essa è tutto, al di fuori e al di sopra di ogni punizione materiale. Cosí dice Dante di Virgilio:

Ei mi parea *da sé stesso rimorso*:
O dignitosa coscïenza e netta,
Come t'è picciol fallo amaro morso!

[1] « On ne voit presque rien de juste ou d'injuste qui ne change de qualité en changeant de climat. Trois degrés d'éléva-

E tanto può nel sapiente l'idea della Giustizia che, se alcuno la offende, non sente lo spirito della vendetta, ma quello sublime della pietà. Come in quel divino crocifisso, al quale, negli spasimi del dolore cagionatigli dalla piú atroce delle ingiustizie col più atroce dei supplizi, l'offesa immensa non riuscí che a trargli dall'anima la preghiera sublime: *Padre, perdona a questi miei crocifissori, perché non sanno quello che si facciano.*

§ 3. *Le leggi.* - La Giustizia sociale è fissata in leggi che sono di vario genere, secondo i diversi rapporti che esse riguardano, civili, militari, marittimi, penali, internazionali; e in quanto queste leggi sono sancite in codici rispettivi, dal Potere, si chiamano *leggi positive*; ma prima che trovino il loro posto in un codice, le idealità sociali di cui sono espressione devono avere acquistata, secondo le osservazioni fatte piú sopra, un'adeguata impulsività nella coscienza pubblica, altrimenti le leggi non avranno alcun ascendente.

Però le leggi non rappresentano tutta la moralità; la legislazione, ha detto Bentham, ha lo stesso centro ma non la stessa circonferenza della morale. *Quod non vetat lex, vetat fieri pudor.* Sono imposti da leggi positive quegli atti il cui compimento appare di piú diretta importanza al benessere sociale, e la cui trasgressione è piú facile e insieme piú dannosa. Gli usi e i costumi ad esempio sono diventati un istinto o una seconda natura dei membri della società onde

tion du pôle renversent toute la jurisprudence. Una mèridien dècide de la vérité. Les lois fondamentales changent. Le droit a ses èpoques. Plaisante justice qu'une rivière ou une montagne borne! vérité au deça des Pyrénées, erreur au de là » (Pascal).

sono mantenuti da ciascuno infallibilmente, senza bisogno di leggi. Sono mantenuti da colui che li possiede anche se egli passa in altri paesi, malgrado il dileggio o la violenza a cui possono esporre, e con vera tenacia. [1] Importa adunque che il contenuto delle leggi (giuridico) diventi sentimento etico, tale da operare per se stesso.

Le leggi positive possono far migliori gli uomini; dalle buone leggi nasce, disse Machiavelli, la buona educazione, mentre sotto l'influenza di leggi cattive, tutto si corrompe.

E sono buone le leggi che in un governo bene costituito e che funzioni rettamente, mirano essenzialmente e con illuminato criterio, al bene pubblico, non a sodisfare l'ambizione di pochi (Machiavelli). La legge deve esprimere l'aspirazione generale, promuovere l'utile di tutti, rispondere a un battito del cuore della Nazione (Mazzini). Allora essa sarà veramente salutare. [2]

[1] *a*) L'ambiente che non favorisce l'esecuzione continua di atti per i quali si ha una fortissima abitudine, induce quel malessere che dicesi *nostalgia*. E qualche cosa di simile accade ad un uomo quando gli avvenga di dover essere con persone di una condizione diversa dalla sua. E cosí nasce il contrasto fra l'ambiente vizioso e l'individuo virtuoso, il quale ne resta irritato come la pelle delicata da ruvido indumento.

b) « Dove una cosa per sé opera bene, non è necessaria la legge » (Machiavelli).

[2] L'anarchia è la morte della libertà. « L'idea di chi vorrebbe, in nome della *libertà*, fondar l'*anarchia* e cancellar la *società* per non lasciar che l'*individuo* coi suoi diritti, non ha bisogno, con voi, di confutazioni da me; tutto il mio lavoro combatte quel sogno colpevole che rinnega progresso, doveri, fratellanza umana, solidarietà di azioni; ogni cosa che voi ed io veneriamo » (Mazzini).

§ 4. *Giustizia astratta e obbligazione.* – Non si sarebbe potuto avere l'idea astratta di giustizia se prima il Potere sociale non avesse esercitata la sua azione coercitiva. Essa nacque nella mente dell'uomo allo stesso modo che ogni altra idea astratta (*El. di psic.* Cap. VIII, § 1), cioè dai fatti per i quali la società reagí contro le azioni ingiuste, e rimase poi come uno schema astratto, come rimane l'idea della pioggia per chi se l'è formata, anche se piú non piovesse. Rimane cosí l'idea di giustizia col carattere proprio dei singoli fatti da cui risulta, cioè di *un comando all'inferiore in nome di una potenza superiore ad esso*; e col carattere di *obbligatorietà* in quanto comprende una sanzione sociale e morale. Rimane però sempre come un'astrazione, cioè senza alcuna realtà concreta analogamente a ogni altra idea astratta.

L'obbligatorietà propria della giustizia è la giustizia interiore, morale, che non è punto diversa sostanzialmente dalla giustizia esteriore o sociale. Cosí un oggetto qualsiasi non può appropriarsi l'azione dell'ambiente se non in quanto nel ritmo dell'azione propria si trasforma il ritmo dell'azione esterna. Il rispetto che si ha entro di sé per il giusto è un'eco del rispetto che si ha per ogni idealità sociale che rappresenta la Giustizia; [1] e questo rispetto s'impone

[1] Kant ripose il senso di obbligazione nel senso di rispetto, sentimento complesso in cui si comprendono i sentimenti di ammirazione, di timore e di amore. Di ammirazione, perché il bene si considera come un fine; di timore, perché dinanzi a un fine tanto alto la coscienza nostra sente la propria inferiorità; di amore, perché è nobile il fine del bene, tanto nobile che ci sorpassa e ci domina. Dinanzi a un uomo di alto carattere, se non s'inchina la persona, s'inchina però sempre lo spirito: lo si venera anche se lo si odia.

tanto che la giustizia è in lui obbligatoria per se stessa, cioè acquista un' efficacia morale direttiva nella stessa cerchia recondita dei puri atti mentali dell'individuo, ossia nel dominio delle pure intenzioni. È un senso di tensione, un'espansione interna, invincibile, un bisogno di compiere le nostre idee mediante gli atti, senza di che il senso di obbligazione non è perfetto, e non è propriamente completo il pensiero. Il rimorso viene cosí anche per atti che sfuggono a qualunque apprezzamento esteriore, e che rimangono nascosti nei penetrali del nostro pensiero.

Per il vero virtuoso, è tribunale sufficiente la propria coscienza. Ad esempio, se a lui fosse stato affidato segretamente del danaro in deposito da un amico che non è piú, egli si sente obbligato alla restituzione, e lo restituisce, anche se, conservandolo, avrebbe potuto arricchire senza perdere la riputazione di uomo onesto. L'autorità che nell'uomo virtuoso ha il senso morale è tanta, che né le sottigliezze della passione, né i sofismi dell'amor proprio valgono a infirmarla.

§ 5. *Il rimorso come aspettazione.* - Il rapporto tra la infrazione di un comando e la pena che ne viene come conseguenza, si esprime vivamente nella coscienza col sentimento, piú volte accennato, del rimorso, che si può quindi definire « la proiezione nel campo della coscienza del fatto esteriore della punizione inflitta dalla Società alla manomissione della Giustizia; e in questo modo, che sia cioè, non la punizione stessa, ma la sua *aspettazione* ».

Che cosa è la *gravità* di un corpo? Una aspettazione della mente. Mille volte ho veduto che un corpo sollevato in alto, se si abbandona a se stesso, cade.

Da ciò proviene che, se io ho un corpo sollevato, e mi immagino che non sia sostenuto, sono *costretto ad aspettarne* la caduta. S'è infatti stabilita nella mia mente un'associazione mentale strettissima fra i due fatti.

Si dica analogamente circa il rimorso. Avendo le tante volte osservato che nella società un genere di atti è seguito da una punizione, nella mente si è formata un'associazione inevitabile, onde quell'atto si pensa necessariamente come punibile, e quindi come atto che devesi evitare, e compiendolo si ha per conseguenza quel risentimento interno che dicesi rimorso.

§ 6. *Dovere giuridico e dovere morale.* – Il senso di obbligazione è l'anima del sentimento del dovere, ossia della coscienza morale: dovere e obbligazione si equivalgono.

Il dovere è pertanto implicito, come obbligazione, nell'idea di giustizia, in quanto questa ha una diretta efficacia sul soggetto, e ne segue la naturale formazione. Ogni momento della storia della giustizia e del sentimento del dovere è pertanto un passo innanzi nella civiltà. [1]

Distingueremo il dovere giuridico dal dovere morale. Entrambi sono una espressione determinata delle idealità sociali; ma il primo è imposto dalle leggi, e quindi si appoggia alla forza, e ha una sanzione de-

[1] L'umanità, scrisse il Guyau, ha bisogno di adorare qualche cosa; poi di bruciare ciò che ha adorato. Ora, gli spiriti più elevati tra noi adorano il dovere; quest'ultima superstizione non se ne andrà essa pure come tutte le altre? La risposta non può essere che questa: lo scomparire di ogni nozione di dovere condurrebbe l'umanità a uno stato peggiore della barbarie.

finita nelle leggi punitive. Il secondo, il dovere morale, ha una sanzione indefinita nella pubblica opinione e nella coscienza dell' individuo. L' obbligazione nel dovere morale è interna, o, per meglio dire, non è esteriormente coercitiva. Però neppure al dovere giuridico rimane estraneo il sentimento di obbligazione strettamente morale, e, anche per esso, al *timore* della pena sottentra l' amore delle idealità.

Per questo amore il bene diventa un' abitudine, e l' individuo si compiace di attuarlo per sé stesso. Vi è trasportato da un impeto nobile e generoso, per cui si sacrifica per gli altri con la voluttà di chi agisce amando. Lui non guida il timore dello schiavo, ma la carità dell' uomo libero (Ardigò).

CAPITOLO IX

Il diritto.

§ 1. *Concetto positivo del diritto.* - Il diritto è il potere proprio dell' essere umano in quanto è libero. In altri termini il diritto d' un uomo è in generale ciò che egli può fare. In origine adunque il diritto è Prepotenza; poi essendo ridotto in limiti determinati dal contrasto della potenza opposta dagli altri uomini consociati, diventa il diritto sociale antiegoistico e giusto.

La potenzialità costitutiva del diritto non è pertanto effettivamente tutta la potenzialità umana astratta, ma solamente quella che risulta come residuo dalla elisione del potere dei singoli individui consociati. Ciò è tanto vero che se un diritto era prima eliminato dalla collisione, tolta questa torna anche il diritto. Il potere di staccare un frutto maturo da un albero, non è diritto dove il contrasto del possesso altrui impedisce di esercitarlo; ma tolto questo contrasto, portandoci ad es. in una regione dove le piante fossero proprietà comune, lo stesso potere di

staccare il frutto si riacquista come diritto, perché il possesso altrui non ne impedisce piú l'esercizio.

§ 2. *Formazione naturale del diritto.* – Ripetiamo che in origine il diritto è prepotenza: è la stessa facoltà di agire e reagire che ciascuno sente in sé, secondo il proprio talento. Il diritto sorse in forma legale quando in uno stadio ulteriore di civiltà, con l'organizzazione del Potere, la libertà di ciascuno venne limitata, e si determinò l'estensione e la qualità del potere di ciascuno in ordine alle idealità sociali vigenti.

Ciò fu opera, in parte, del Potere; però il Potere non crea il diritto, ma soltanto lo riconosce. Per il solo fatto che l'uomo fa parte d'una società, quello che egli può è una forza che *si pone da se stessa*. Gli altri uomini la riconoscono *estralegalmente*, ossia col tacito consenso, coll'uso, e coll'opinione pubblica in qualunque modo approvante, o *legalmente*, nelle forme stabilite dal Potere riconosciuto come tale. Essi se ne rendono cosí fautori e vindici, e col *riconoscimento* danno alla forza medesima il carattere di *diritto*, onde chi la lede è responsabile verso la società.

È falsa quindi, come dicemmo, l'idea che il diritto emani assolutamente dall'Autorità superiore, che lo *doni* o *conceda* all'inferiore; ma il diritto esiste come potenzialità prima di essa e indipendentemente e suo malgrado; s'impone da sé, e costringe la stessa Autorità ad ammetterlo col riconoscerlo e sancirlo.

In ogni caso un uomo è nell'organismo sociale come una molecola combinata nel tutto di una sostanza. Allo stesso modo che la molecola, quando sia diventata l'*elemento* della sostanza, acquista la forza specificamente funzionante della sostanza medesima,

cosí l'elemento sociale, che è l'individuo, acquista dal rapporto con gli altri elementi, o individui, uno speciale potere, e la sua attività si orienta secondo la coordinazione della società di cui fa parte.

I diritti hanno dunque la loro origine nella società, e questa ne è la *procreatrice*, come la pianta è la procreatrice delle sostanze *speciali* necessarie alla sua vita particolare, le quali, nello stesso tempo, e la costituiscono e ne sono determinate.

§ 3. *Diritto naturale e positivo.* – Il diritto positivo è il Potere dei subordinanti e dei subordinati, riconosciuto, fissato, e garantito.

In virtú della legge il Potere costringe il subordinato alla osservanza delle idealità sociali; e quindi il Potere ha un diritto sul subordinato, e il subordinato ha un dovere verso il Potere. Ma in virtú della Giustizia potenziale anche il subordinato ha un'azione sopra lo stesso Potere, e quindi per tale rispetto, il Potere ha un dovere verso il subordinato, e questo alla sua volta, ha sopra il Potere un diritto. Nell'uno e nell'altro, nel subordinante e nel subordinato, il diritto rispettivo è un'autorità che s'impernia nelle idealità sociali.

Il diritto naturale, in rispetto al diritto positivo, non è che il diritto potenziale. Corrisponde adunque alle idealità sociali, anche se queste non ancora si sono affermate nel diritto positivo.

Sussiste adunque per sé stesso, indipendentemente da ogni convenzione e contratto: esiste virtualmente nell'individuo, di cui è una *capacità*. Ad esempio ogni individuo ha un diritto naturale alla propria autonomia; le circostanze esterne offrono campo alla sua estrinsecazione; se poi questa è pubblicamente rico-

nosciuta come giusta, e ciò trova una sanzione legale, il diritto naturale diventa positivo [1] (Ardigò).

Da ciò si comprende come il diritto positivo possa essere piú o meno in contraddizione col diritto naturale, essendo quest' ultimo un ideale che solo imperfettamente si trova realizzato nelle singole formazioni storiche della società umana. Il suo progressivo realizzarsi segue il progresso della Ragione, poiché è in questa la fonte di ogni diritto, e ogni diritto irrazionale è anche un diritto immorale, non è, insomma, un diritto.

§ 4. *Relatività del diritto. Varie specie di diritti.* - Se in astratto il diritto è identico per ogni uomo, nella realtà poi in ogni uomo è diverso, perché diverso è il grado della autonomia individuale, e diversi sono i rami per cui l'autonomia individuale si espande.

La potenzialità fisica, fisiologica, psicologica, morale e sociale è varia da individuo a individuo. Cosí due piante della stessa specie in astratto si pensano identiche nella struttura, nella forma, e nel numero dei rami, delle foglie e dei frutti, e nel sapore di questi. In realtà è impossibile trovare due piante della stessa specie nelle quali si riscontri la detta idealità.

Ciascuno ha pertanto diritti diversi, secondo che

[1] Per diritto naturale si suole intendere anche quello assolutamente intrinseco alla natura umana, e che in nessun modo può, per conseguenza, essere tolto; ad es. il diritto alla libertà personale.

Per diritto positivo si suole intendere quello che risulta da una convenzione, e che non esiste, per conseguenza, se non in forza di questa. S' io, per es. mi obbligo a rendere a un altro un servigio, questo diventa per la persona che ha accettata la mia promessa un diritto non naturale ma positivo, contrattuale; per me esso è un dovere.

è forte o debole la sua costituzione fisica (per es. il diritto al servizio militare è regolato da questa norma, e ciascuno sa che alla determinazione del diritto non sono estranee le considerazioni dell'età e del sesso); secondo che è sano o malato, colto o rozzo, virtuoso o malvagio, operoso o inerte; e secondo la varia posizione sociale ch' egli è riuscito a occupare.

Le condizioni di un uomo, dipendenti dalle sue relazioni sociali, sono svariatissime. Ad esse corrispondono anche speciali attitudini, e quindi anche speciali diritti.

Distingueremo infine il diritto pubblico o penale dal diritto privato o civile. Il primo è il diritto garantito dalla minaccia d' una pena, e ogni sua infrazione è direttamente colpita dal Potere. Il secondo comprende prescrizioni che i cittadini hanno interesse di osservare essi per i primi, e di fare osservare agli altri verso di loro; e per questi il Potere dello Stato non ha azione diretta, occorrendo, nel caso d' infrazione, che s' interessi per prima e intervenga la parte lesa. In ultima analisi però il diritto pubblico e il privato formano un' unità, e ciò per la loro funzione comune.

§ 5. *Funzione del diritto.* - L' esercizio del diritto è la funzione del Bene sociale, in quanto sia giovando direttamente all' individuo, sia rispecchiando esplicitamente un' idealità antiegoistica, il diritto giova sempre all' intero organismo sociale.

E al bene sociale si proporziona la sanzione dei diritti, cosicché uno o più individui o lo stesso Potere per nuovi fatti sociali e per le attitudini emergenti e che si diversificano infinitamente, possono acquistare nuovi diritti.

Se il diritto si esercita anche a vantaggio altrui, costa poi per parte degli altri una contribuzione. Si piglia, ma si deve dare. Analogicamente è impossibile l'attività specifica nervosa, necessaria al funzionamento generale dell'organismo e anche a quello particolare delle parti preparanti il sangue, senza la contribuzione di queste alla nutrizione dei nervi mediante la somministrazione del sangue acconciamente preparato e distribuito. Questa contribuzione è pertanto naturale, quantunque possa riescire per i contribuenti un grave e penoso sacrificio.

Il diritto ha una funzione etica e sociale: però è necessario che la rivendicazione del proprio diritto non ecceda mai né nel Potere né negli individui. Non nel Potere perché provocherebbe da parte della Società una reazione contraria allo stesso spirito di subordinazione per cui lo Stato si regge. Non negli individui, poiché non v'ha gente piú insopportabile e ingiusta di quella che reclama a ogni momento i propri diritti. *Summum jus summa iniuria.* Però il sacrificio d'un diritto non deve esser mai il sacrificio d'un dovere.

§ 6. *Diritto e dovere.* – Primo carattere essenziale comune al dovere e al diritto è che l'uno e l'altro implicano la responsabilità. Il dovere e il diritto sono infatti fondati entrambi sulla libertà dell'individuo.

Il dovere è la stessa manifestazione diretta della responsabilità: non si può dire che abbia doveri un oggetto o un individuo irresponsabile. Ma non è altrimenti del diritto; neppure questo può sussistere fuori della responsabilità. Il vento, per es. ha la potenza di scrollare le mele dell'albero che le produce, quanto l'uomo che n'è possessore. Ne ha la potenza

ma non ne ha il diritto: le due potenze, quella del vento e quella dell'uomo, convengono nel genere, ma non nella specie.

Se non fosse cosí non si distinguerebbe quanto a quell'albero un atto che vi facesse il padrone da un atto che vi facesse un ladro. Cosí è diversa la qualità dell'azione del bue, che pascola l'erba del prato, e del padrone che ne la fa segare. Diversa è l'azione del bambino e del demente che gettino un zolfanello acceso sopra un mucchio di paglia, che loro appartenga o no. E la distinzione deriva da ciò, che la potenza del vento, del bue, del bambino, del demente, è una potenza irresponsabile; mentre quella dell'uomo è una potenza responsabile. Il che si indica con la parola *Diritto*.

Anzi, per la ragione di tale responsabilità, nello stesso uomo adulto e sano non tutte le sue potenzialità libere, si chiamano diritti, ma solamente quelle che importano una responsabilità; vale a dire solamente quelle che hanno relazione colla potenzialità libera degli altri uomini, per le quali questi possono opporre la reazione del loro divieto, o la *sanzione* del loro diritto.

Se uno piglia dei pesci nel mare, li arrostisce e li mangia, il potere ch' egli ha di far questo è un diritto, quando lo si consideri relativamente agli altri uomini che glielo consentono, ma non relativamente ai pesci medesimi: l'opposizione dei quali a esser pigliati (che può essere anche gravissima e minacciosa pur della vita, trattandosi di pesci grossi) non è propriamente una *sanzione*. Ciò perché il pesce non sa della libertà propria dell' uomo e dei mezzi che occorrono per influire sulla sua volontà, onde agisce

contro l'uomo sano di mente come contro un altro pesce, o contro qualunque altra cosa nociva, animata od inanimata che sia.

Ma tra dovere e diritto esiste anche un altro rapporto. Il diritto è la condizione necessaria al compimento del dovere nella società: data l'idealità del bene, è necessario che sia realizzata (dovere), e realizzata liberamente (diritto).

Diritto e dovere adunque s'accordano come affermazioni delle idealità sociali, e perché l'uno e l'altro hanno a base l'idea del bene. S'accordano, e anche si presuppongono, cosicché al dovere corrisponde un diritto e viceversa.

Ad ogni dovere in una persona corrisponde un diritto, il diritto necessario per il libero compimento di questo dovere. Se io ho il dovere di lavorare, ne ho anche il diritto. Il padre di famiglia ha il dovere di allevare i propri figli; ha dunque il diritto di dar loro i consigli e gli ordini ch'egli giudica utili alla loro educazione.

Ma il dovere in una persona non corrisponde necessariamente al diritto in un'altra persona. Solo i doveri strettamente obbligatori corrispondono sempre a diritti. Si ha il diritto di esigere da ognuno il compimento dei doveri strettamente obbligatori.

Parimente al diritto di una persona corrisponde un dovere in un'altra. Per es. chi possiede una mela ha diritto di mangiarsela. Un altro qualunque presente ha quindi il dovere di non impedirglielo.

Ancora. Il padre ha diritto di educare il figlio, e questo ha il dovere di lasciarsi educare.

§ 7. *Il diritto di proprietà.* - L'articolo 29 dello Statuto garantisce il diritto di proprietà.

« La proprietà corrisponde a uno dei bisogni piú intimi e piú profondi della stessa natura umana, all'istinto di essere e di conservarsi, il quale è tutelato e appagato dalla legge sociale. La società non sa e non può far altro che tendere al miglioramento dell'uomo sulla base della sua natura, cioè prendendolo come egli è. Ora, per natura, egli non migliorerebbe punto senza il lavoro, e senza essere certo che il reddito di questo lavoro servisse per lui stesso e in vita, e, in quanto è possibile, dopo morte. Le sue speranze, il suo affetto, la sua ambizione guardano al di là della tomba, e nulla è piú forte del suo bisogno di prolungare in questa dimora terrena la sua influenza oltre il giorno in cui dovrà abbandonarla. Disponendo di quello ch'egli possiede, gli sembra quasi di sopravvivere a sé medesimo, di lasciarvi la sua volontà, che verrà rispettata quand'egli non sarà piú, in certa maniera metà di sé stesso. Senza di questo, offendendo uno dei piú naturali e costanti suoi bisogni, non ci sarebbe stimolo sufficiente e industre coltivazione del suolo, nessuno guarderebbe al di là delle necessità piú urgenti e immediate; ogni calcolo sull'avvenire, ogni risparmio, ogni progresso economico, e quindi ogni miglioramento civile, diverrebbe impossibile.

Si richiede egli nulla di piú per giustificare la proprietà? S'ella costituisce, dati i caratteri della natura umana, la base della vita civile, non basta perché la società debba riconoscerla e proteggerla con la legge? Non sarà un diritto ciò che giova a tutti gli uomini, rendendoli piú laboriosi, piú industri, piú intelligenti e piú colti? O è questo il titolo che legittima un'istituzione, o dove potremo trovarne un altro che gli equivalga?

I codici limitano, modificano, temperano, il diritto di proprietà, secondo i bisogni sociali, perfino con l'appropriazione. Se con l'utilità pubblica si giustificano i diritti dei terzi contro il proprietario, perché non si potranno giustificare nello stesso modo anche i suoi contro di tutti? » (Gabelli).

Il diritto di proprietà riposa essenzialmente sul lavoro: la sua origine non può essere nella prima occupazione, perché se non si ha il diritto di occupare ciò che appartiene ad altri, non si ha neppure quello di occupare ciò che è di nessuno.

Riposando sul lavoro, la proprietà ha per fondamento la libertà individuale, poiché è questa che consacra e rende legittimo il lavoro.

Siamo liberi in quanto possediamo, a cosí dire, noi stessi, e specialmente la Ragione. Ma è chiaro che questa libertà svanirebbe, se si possedesse sé stessi, le proprie attitudini, e non le opere che si fanno, i frutti che dalle proprie attitudini si traggono. E notisi che qui non si parla soltanto della proprietà materiale, del capitale, né soltanto del lavoro materiale, ma anche della proprietà letteraria, scientifica, artistica, insomma del lavoro mentale.

Rousseau ha detto e altri hanno pensato prima di lui che la terra è di nessuno, e i frutti appartengono a tutti: potremmo dire per contrario che la terra è di tutti, e che i frutti sono di chi li sa onestamente ottenere. La proprietà è un furto (Proudhon) quando è acquistata con la disonestà.

La proprietà, per ultimo, non si concilia perfettamente con la libertà se non quando serva alla libertà, conservandola e svolgendola. Onde se essa è il *jus utendi* non è del pari il *jus abutendi*. L'uso della

proprietà deve concorrere a opere civili, che rendano l' uomo sempre piú libero, e che non violino il diritto di alcuno, né del proprietario né del lavorante. Insomma deve prevalere sempre la considerazione che la proprietà di un individuo diventa in certo modo, per il suo uso, proprietà comune.

§ 8. *Doveri e diritti dello Stato.* - Ufficio del Potere è di distribuire la forza propria dell'ambiente sociale al miglioramento delle sue parti. Ciò risulta dal suo stesso ufficio, che è di proteggere, come dicemmo, la società, e di promuovere lo svolgimento delle autonomie dei singoli in ordine alla giustizia e con l'intento supremo del Bene sociale.

Oltre a questi doveri, lo Stato ha, per lo stesso ufficio essenziale al Potere, dei diritti, che si specificano nel potere legislativo, giudiziario ed esecutivo. Per il potere legislativo emana le leggi. Per il potere giudiziario decide le controversie in materia di diritto civile, e applica le pene sancite dal codice penale. Per il potere esecutivo cura che siano eseguite le leggi, e le decisioni del potere giudiziario.

Al Potere dello Stato appartiene il diritto di muovere la guerra. In riguardo a questo diritto sorse da tempo un'altissima idealità che vorrebbe abolita la guerra, e stabilito in suo luogo l'*arbitrato internazionale.* Questo arbitrato sarebbe, nei rapporti degli Stati fra loro, come la Giustizia assoluta, una Giustizia, per cosí dire internazionale, onde anche le piú gravi questioni fra gli altri Stati verrebbero risolte (secondo esempi che fortunatamente si vanno moltiplicando) mediante apposite convenzioni ossia mediante arbitri scelti da due o piú stati contendenti.

La guerra è l'espressione della piú alta prepo-

tenza. Ciò non vuol dire che a difesa dell'integrità della propria Nazione essa non possa diventar necessaria; di qui la necessità che, perdurando il pericolo anche lontano, sussista il potere militare attuato nell'esercito. Ma ove, risolte gravi questioni politiche che si agitano fra Stato e Stato per la delimitazione dei confini o per altre idealità, fosse stabilita solidamente una pace permanente, si vedrebbe compiuto uno dei piú grandi momenti della coscienza etica, e nel Diritto civile sarebbe largamente consacrato il Diritto comune.

§ 9. *Diritto internazionale.* – I diversi Stati tra loro indipendenti sono come degli individui non coordinati l'uno con l'altro in una Società, fra i quali vige, come dicemmo sopra, la ragione del piú forte. Ma essendo il principio della socialità naturale all'uomo, come per esso tendono a stare uniti gli individui nella Società piú semplice che è la famiglia, e questa e le altre unità sociali piú o meno grandi tendono a collegarsi organicamente nella unità dello Stato, cosí gli Stati tendono poi a riunirsi fra loro, o parzialmente in gruppi di Stati, o totalmente, nella unità universale della umanità intiera.

E come i diritti degli individui si limitano reciprocamente, cosí si limitano reciprocamente anche i diritti degli Stati, ossia i diritti internazionali.

Il diritto internazionale entra cosí a far parte di quella che si può dire *Morale politica.* Questa poi risponde a idealità sociali che oltrepassando i limiti di uno Stato abbraccia i rapporti di piú Stati (*diritto internazionale pubblico*) o i rapporti tra i cittadini di uno Stato estero e lo Stato nei quali essi dimorano (*diritto pubblico internazionale*).

§ 10. *I diritti dell' uomo sugli animali bruti.* - Nessuno dice reo e immorale il pescatore di professione che trae dall'acqua il pesce e ne contempla impassibile gli spasimi dell'asfissia, e ch'egli piglia per procurarsi da vivere; né il pescatore dilettante, che infligge al pesce quel martirio per semplice spasso.

Ma nella *civiltà progredita* si può parlare di doveri anche verso gli animali bruti. La *Zoofilia* infatti dice all'uomo: Il pesce, prendilo pure, ché ti abbisogna per vivere. Ma nel farlo non eccedere i limiti della stretta necessità. Prendilo per quanto ti occorre, o per mangiarlo, o perché ti è di danno o di pericolo il vivere suo; altrimenti rispetta in lui il tesoro del godimento della propria vita. E dovendo prenderlo fa in modo che ciò avvenga col minore suo dolore possibile.

Anche questa è moralità, quantunque le genti rozze non la conoscano e neppure la sospettino. È una moralità nata quando, cresciuto nell'uomo il sentimento della pietà, questo dovette scuotersi al palpito non solo delle viscere del fratello immolato dalla ferocia dell'assassino, ma anche di quelle dell'agnello semivivo sul lastrico del pubblico macello. Allora dovette reagire con una vera e propria sanzione contro chi avesse maltrattato un animale qualsiasi [1] (Ardigò).

[1] La repugnanza a infliggere dolori agli animali e a ucciderli diviene piú grande a misura ch'essi si avvicinano all'uomo per la forma del corpo, per l'intelligenza, le abitudini e le emozioni. È perciò maggiore per una scimia che non per un cane, per gli animali piú nobili, come il cane, il cavallo, il gatto, il bue, gli uccelli, i cervi, le lepri ecc. che non per i pesci.

Ricorderemo a proposito la scuola dei *vegetariani*, che ha trovato molti proseliti in America, in Inghilterra e in Germania, e per la quale il macello essendo un'orribile crudeltà, l'uso della

§ 11. *Evoluzione del diritto.* – Il diritto positivo è un'affermazione legalmente determinata dal diritto naturale; riflette l'autonomia della persona (Kant) la quale è un diritto per sé medesimo. Ma poiché l'autonomia è progressiva, perciò si ha nel diritto complessivamente considerato un'evoluzione continua.

Il diritto positivo di un dato momento è sempre in arretrato verso le idealità sociali piú progredite, già albeggianti nelle coscienze sociali. E la evoluzione di queste idealità che, nate, si ribellano subito al diritto positivo discordante, per riformarlo ad immagine di sé stesse, è una evoluzione che mai non cessa.

Devesi adunque distinguere il fatto dall'ideale del diritto.

carne dovea essere abolito. I vegetariani si divisero in due scuole estreme: l'una ch'è d'una estrema intransigenza, vieta l'uso di ogni specie di carne; l'altra meno severa e rigorosa, concede alle persone deboli o malate di mangiare carne di pesce, i pesci essendo gli animali meno nobili.

La stessa ragione di affinità si trova tra gli uomini. Cosí il bianco ha meno scrupolo di uccidere un negro, ch'egli considera di razza inferiore alla sua.

Per gli stranieri le lotte che si fanno coi tori in Ispagna, sono considerate come un anacronismo, e mettono orrore. In Inghilterra è punito con un'ammenda chi colpisce troppo forte nelle vie un cavallo o un cane. Alcuni vorrebbero che la zooiatria non conservasse soltanto gli animali utili ma anche i cani e i gatti, che dovrebbero pure avere il proprio medico. E tuttociò per la persuasione, che va generalizzandosi, che gli animali siano differenti da noi meno che non si creda, e che essi sentano i piaceri e i dolori per cause fino a un certo punto analoghe a quelle che fanno godere e soffrire gli uomini; insomma per una simpatia di somiglianza.

Questo è senza dubbio progresso morale; ma non è vano notare che un tal sentimento di pietà per gli animali sarebbe morboso se andasse scompagnato dalla repugnanza a far soffrire gli uomini. Nessuno poi può permettersi di volere che gli altri soffrano, per trarre un utile dalle loro sofferenze.

Un uomo esercita la propria potenza in quanto la possiede e gli altri non la impediscono; ecco il *fatto* del diritto.

La reazione sociale, e quindi l'idealità mentale conseguente direttiva dell'azione umana, va sempre trasformando l'arbitrio individuale dalla sua originaria prepotenza egoistica nella Giustizia antiegoistica. E questa Giustizia antiegoistica, alla quale tende la detta forza trasformatrice, è l'*ideale* del diritto. Ma questo ideale è un termine al quale si può andare avvicinandosi sempre più, senza che si effettui mai compiutamente. E da ciò consegue:

1.° Che l'ideale assoluto del diritto realmente non esiste.

2.° Che il fatto del diritto è sempre una *Giustizia relativa.*

Il diritto muta adunque come fatto e come ideale. « Il diritto fu modificato continuamente da quelli che ci precedettero, lo è tuttodí da noi, e lo sarà pure dai nostri successori. E la ragione si è che il genere umano, finché durerà sulla terra, avrà occasione di migliorare il diritto, come ogni altra umana cosa, essendo evidente che al pari di tutto il resto esso si muove con tutta la civiltà.

Chiunque esamina, libero da prevenzioni, le leggi penali, le crede in realtà appoggiate all' utile civile, tanto per la scelta delle azioni da punire, quanto per la misura della pena. E cominciando dalle pene, a persuadersene basta considerare ch' esse cangiano di misura secondo i tempi. Severe in mezzo a popoli rozzi e alle agitazioni e ai pericoli di una società che vede gravemente minacciata la sua sicurezza, diventano più miti col ritornare della tranquillità e

dell'ordine e coll'ingentilirsi dei costumi. Ora, in base a che avviene questo cangiamento? Alla giustizia assoluta no, poiché questa è di natura sua immutabile, o, quanto a lei, una pena proporzionata a un atto malvagio una volta, resta tale per sempre. Se la misura della pena cangia, cangia dunque unicamente in forza dell'utilità, la quale in certe condizioni sociali richiede una pena grave, e in certe altre un'altra piú mite. Questa utilità o diventa quindi giustizia ancor essa, o è ingiusta *ipso facto*, perché si scosta da lei, e non è lecito seguitarla » (Gabelli).

Il diritto muta, come mutano le esigenze dell'utilità sociale a cui la Giustizia s'informa necessariamente; prima come potenziale (onde il diritto ideale), poi come legale (onde il diritto di fatto, o positivo).

« La formula ultima, non piú perfettibile del diritto, non fu e non sarà trovata da alcuno fino a che il mondo duri, e durando impari, e nel modo in cui un migliore avvenire non toglie il fondamento della giustizia al presente, cosí il presente non lo toglie al passato » [1] (Gabelli).

[1] « Come la lingua segue indipendente e imperturbata il suo corso, si modifica e si trasforma per l'uso del popolo che la parla, intantoché la grammatica se non vuol diventarle del tutto estranea, è costretta a seguirla ne' suoi cangiamenti, cosí la filosofia si rinnova a misura che le scoperte della scienza, le rivoluzioni economiche e sociali, i costumi, gli elementi insomma di tutta la civiltà, rifanno la legge. Perciò è la lingua che fa la grammatica, come è la legge che fa la filosofia del diritto, e non al contrario ».

CAPITOLO X

Il Bene morale gratuito.

§ 1. Giustizia e beneficenza o Carità. — § 2. Origine del bene morale gratuito. — § 3. Varietà dell'applicazione del Bene morale gratuito, e, in generale, della Carità. — § 4. La scelta naturale e i doveri di Carità.

§ 1. *Giustizia e beneficenza, o Carità.* - La Giustizia vera e propria si compendia nel noto precetto evangelico: Non fare agli altri ciò che non vorresti fosse fatto a te stesso. La Beneficenza nel precetto: Fa agli altri ciò che vorresti fatto a te stesso. [1] I quali precetti si possono riassumere nel comando: *Ama il tuo prossimo come te stesso.* E amare il prossimo vuol dire amare le idealità sociali, ciò che costituisce la *superiorità umana.* [2]

Piú propriamente è *amore* la Beneficenza o Carità, la quale sorge dal sentimento di fraternità. La Giustizia nasce dall'eguaglianza morale della persona, ed è *rispetto.* Alla prima corrisponde la sanzione della

[1] Il *volere* dell'individuo deve però intendersi subordinatamente alle piú alte idealità, cioè alla vera e propria Ragione. Poiché se sarebbe contrario alla moralità ch' io richiedessi da un altro un favore illegittimo, sarebbe altrettanto iniquo ch' io prestassi ad altri il favore medesimo.

[2] a) Massima della vita è « primum ne cui noceatur, deinde ut comuni utilitati inserviatur » (Cicerone).

b)... ut praeclare scriptum est a Platone, non nobis solum nati sumus, ortusque nostri partem patria vindicat, partem parentes, partem amici (id.).

convenienza, la responsabilità morale; alla seconda corrisponde una sanzione e una responsabilità giuridica. Il rimorso segue alla violazione sia della giustizia, sia della carità; anche i doveri di carità implicano infatti un senso quantunque ordinariamente vago e indefinito di obbligazione. Noi soffriamo anche del male altrui, come se in ciò fossimo responsabili. Perciò sull' uomo saggio hanno presa anche le *Massime morali* quantunque siano piuttosto suggerimenti che comandi. [1] Può anzi avvenire che il senso obbligatorio aumenti tanto che un atto da prima gratuito, di pura carità, diventi atto di giustizia; e fu da prima atto gratuito, ogni atto di giustizia.

« Chi è nato e cresciuto civilmente in una città nella quale sia sempre stato in vigore un regolamento rigorosamente applicato di pulitezza delle vie, anche trovandosi in un paese rozzo e senza nettezza, non getta le immondizie piú sconce sulla pubblica via, quantunque non ne lo proibisca una prescrizione lo-

[1] Le Massime morali pullulano senza numero nella convivenza sociale, svariatissime per l'importanza e per l'obbligatorietà connessa. Altre sono piú comuni, piú vive, piú importanti, e si presentano in generale nei proverbi e nei detti consueti della gente; altre sono piú peregrine e si presentano soprattutto nelle sentenze morali degli uomini grandi e degli scrittori piú celebrati; altre sono piú particolari e stanno piú o meno coscienti, nel pensiero pratico dei singoli uomini, che se le formano dalla propria esperienza.

E cosí le idealità morali formano, nel mondo della Moralità, un sistema complicatissimo, nel quale quelle delle leggi scritte sui codici sono i centri principali piú fissi, quelle delle Consuetudini della Convenienza sono i centri secondari in maggior numero e piú mutabili, e quelle delle Massime morali sono gli sciami contornanti che vanno sempre disfacendosi e rinascendo di nuovo in modo sempre variato (Ardigò).

cale e quantunque veda che lo fanno gli altri impunemente: anzi nel veder ciò, si irrita. Ecco un esempio di bontà gratuita prodotta da una legislazione stabilita.

Ma come si è stabilita la legislazione della pulitezza pubblica, se non perché prima una classe di persone vi si sentí portata per le abitudini di pulitezza acquistate entro la propria casa? Questa classe di persone si sentí portata alla pulitezza, e quindi si sentí offesa della immondezza altrui, e ha fatto opera perché fosse impedita mediante la penalità di una legge positiva.

La stesso è avvenuto per tutte le leggi. Si confrontino le leggi e i regolamenti di ogni genere in vigore in un paese civile in una data età con quelli di paesi meno civili; o con quelli dello stesso paese in un tempo di civiltà meno matura. Dove la civiltà è maggiore si troveranno piú leggi che non dove la civiltà è minore, perché ivi nacquero a poco a poco altrettante tendenze libere, divenute col tempo leggi obbligatorie. Quando poi l'abitudine creata dalla legge si è fatta abbastanza forte da poter persistere e condurre da sé senza il fulcro e lo sprone della penalità, allora si può lasciar cadere la legge, poiché il Bene si fa egualmente; come si fa col fanciullo bene educato divenuto uomo.

Ma come sorge l'atto di pura beneficenza, o, piú generalmente, il Bene morale gratuito?

§ 2. *Origine del bene morale gratuito.* – Il principio del bene morale gratuito è il principio morale per eccellenza, e sorge cosí: La convivenza sociale produce le disposizioni psichiche antiegoistiche, ossia il sentimento umano, caratterizzato dalle idealità u-

mane o sociali, antiegoistiche. Ma da principio l'uomo si arrende per esse alla forza esercitata sopra di lui dalla reazione sociale, cioè alla minaccia esterna della punizione. Poi, come piú volte dicemmo, quelle disposizioni agiscono da sé, *funzionano* nella direzione loro propria indipendentemente dalla minaccia. Cosí se un pendolo oscilla in un piano e una forza esterna muta la direzione delle sue oscillazioni in un altro piano, continua poi a oscillare in quest' ultimo da sé.

Ed ecco come l'atto che da prima è suggerito dalla Convenienza, e viene poi imposto dalla Giustizia, possa poi da ultimo ridiventare atto gratuito, indipendente da ogni coercizione. La coercizione del Potere non fu cosí che un momento nell'applicazione pratica d'un' idealità. L'azione coattiva del Potere dello Stato ne rinforzò e ne generalizzò l' impulsività tanto da rendersi per ultimo inutile.

Adduciamo a schiarimento due esempi:

Esempio 1.º - Due giovani d' indole e di condizione simili si trovano lontani dalla casa paterna, e abbandonati a sé stessi quantunque minorenni. Il primo di questi a casa era stato avvezzato a una vita regolata, a occuparsi cioè utilmente per la maggior parte della giornata, prendendosi per una piccola parte della giornata un divertimento moderato, allo scopo solamente di averne un sollievo dalla fatica. E l'abitudine contratta era effetto della vigilanza e risolutezza dell' autorità di suo padre.

Il secondo invece, essendogli sempre mancata tale disciplina coattiva e quindi essendogli sempre stato possibile di perdere l'intera giornata nei divertimenti anche immoderati senza incorrere in nessun rimprovero, non ha contratta la buona abitudine del primo.

Essendo entrambi fuori della propria famiglia, il secondo segue la sua usanza di fare lo sfaccendato, e il primo invece segue l'abitudine d'impiegar bene il tempo; e ciò malgrado che non lo incalzi piú la vigilanza del padre, e che dal fare lo sfaccendato non gli possa venir piú una punizione da parte di lui. Ed ecco una bontà gratuita, che proviene da una disposizione preparata precedentemente dalla forza esteriore di una sanzione, e che una volta creata e resa sufficientemente attiva, seguita a fare il proprio effetto indipendentemente dalla sanzione stessa.

Esempio 2.° - Due persone, la prima di una condizione elevatissima, la seconda di una condizione bassissima (ambedue oneste in faccia alla Legge del paese e in faccia alla Convenienza della propria sfera), hanno una ragione di dissenso ciascuna con un'altra. La prima sostiene le sue ragioni fermissimamente, senza però mai uscire in un atto o in una parola che venisse ad offenderla menomamente. L'altra non può sostenere le sue ragioni senza uscire in atti e parole che offendono, e solo si guarda di non oltrepassare in ciò i limiti oltre i quali è lesa la legge relativa.

Il contegno della persona distinta dipende da ciò, che nella sua condizione elevatissima un'offesa anche minima e legalizzata del sentimento anche il piú secondario di un altro suo pari, porta gravi conseguenze di reazione per parte di questo, e quindi si è avvezzata a sentire e a usare *verso un uomo qualunque* il massimo riguardo, *anche quando non esiste il pericolo* di una reazione qualunque; divenendo cosí in essa il riguardo medesimo un'azione affatto gratuita.

In ultima analisi, nella maggior parte degl'individui la formazione della disposizione al Bene gra-

tuito dipende dalla coazione della sanzione esterna; ma può dipenderne non direttamente bensí indirettamente. Uno strumento che l'uomo abbia preparato per fare una data cosa, egli poi lo adopera anche per altre simili. Cosí avviene per la idealità morale. A produrla occorse, come dimostrammo, una data reazione sociale, relativa a un dato fatto sociale. Prodotta che sia, fa il suo effetto d'impulsività sul volere da sé e indipendentemente da altre particolari sanzioni sociali, *per tutti i casi somiglianti* che si presentano.

§ 3. *Varietà delle applicazioni del Bene morale gratuito, e, in generale della Carità.* - La Carità si suole rappresentare come una madre che porge ai suoi figli il seno turgido di latte: è infatti come una madre che in ogni circostanza nella sua vita sente vibrare in sé la nota dell'affetto; e d'un affetto immenso che si estende oltre la breve cerchia della famiglia, e abbraccia la grande *famiglia umana.*

In ogni circostanza della vita l'uomo moralmente superiore trova occasioni per applicare la sua attività nell' esercizio del Bene non strettamente obbligatorio, e sempre presta l' opera sua gratuita a vantaggio de' suoi simili, secondo la varia potenzialità individuale e le svariate circostanze dell'ambiente nel quale egli vive.

§ 4. *La scelta naturale e i doveri di Carità.* - Non tutti i deboli periscono nella lotta, come non tutti quelli che hanno la resistenza dei forti sopravvivono o lasciano eredità.

I deboli sopravvivono come i mutilati nelle battaglie; e talvolta sopravvivono per un adattamento effimero, come il mendicante innocuo. Sopravvivono perché protetti.

Tutte le case di ricovero per malati, ospedali e manicomi, sono mezzi di protezione dei deboli; gli asili pei mutilati, per i vecchi, per ogni classe di persone incapaci al lavoro; gli asili notturni, i soccorsi a domicilio, i soccorsi temporanei e accidentali alle persone che, siano o no abili al lavoro, li chiedono.

Questa è un' espressione del nostro altruismo; ma l'altruismo non deve spingere a proteggere i deboli fino a creare il pericolo che ne aumenti il numero, per imitazione o per discendenza. Col desiderio del bene, non si deve produrre maggior male alla società intera; non deve ad es. l' elemosina moltiplicar gli accattoni, e tener lontana dagl' individui abili al lavoro la coscienza della propria dignità (Sergi).

La protezione dei deboli è dunque, in massima, contraria al bene sociale?

Si è osservato che la protezione dei deboli è contraria alla scelta naturale, e poiché questa è per sé stessa utile, la protezione dei deboli sarebbe dannosa alla società e contraria alla natura. Ma se si considera che in ogni caso i doveri di Carità hanno per sorgente d' ispirazione la stessa natura umana, di cui sono un' alta espressione, e che perciò per essi si afferma la libertà umana, si troverà come anche la protezione dei deboli s' imponga, in massima, per sé medesima. Chi li trascura non è libero e quindi non è morale come chi li adempie. Voler applicare rigorosamente alla società umana la legge della sopravvivenza dei piú adatti, vale commettere l' errore di assimilare la vita umana alla vita animale. La Morale non è una scienza puramente biologica, ma è anche psicologica e sociologica, e ciò giustifica e richiede contro la natura l' impiego dell' arte che la corregga;

ciò domanda contro la selezione naturale la selezione artificiale, le risorse della carità.

L'ambiente trasforma l'animale; l'uomo deve trasformare l'ambiente; egli deve rendere possibilmente migliori gli altri e se stesso.

I doveri di carità sono poi una necessaria integrazione della moralità. Per essere veramente onesto non basta poter dire: Non ho fatto del male, ma bisogna poter dire: Ho fatto del bene. Dante punisce gli ignavi come i peccatori.

La Giustizia consacra formalmente l'autonomia nostra nelle leggi: la Carità prepara le leggi e ne rimane in ogni caso superiore; essa dà calore e animazione a tutta la vita d'un uomo. [1]

[1] « Quid est melius aut praestantius bonitate vel beneficentia? » (Cicerone). — « Tacite danda sunt beneficia, ut nota sin solis quibus prosunt; interdum etiam ipse, qui iuvatur, fallendus est, ut habeat, nec a quo acceperit sciat. — Haec enim beneficii inter duos lex est: alter statim oblivisci debet dati, alter accepti nunqnam. Qui dedit beneficium taceat: narret qui accepit ». — (Tacito).

« Sii liberale in ogni genere di sovvenimento a chi ne abbisogna: di danari e protezione quando puoi; di consigli negli incontri opportuni, di buone maniere e di buoni esempi sempre.

Ma principalmente se tu vedi il merito oppresso, ti adopera con tutte le forze a rialzarlo, o se ciò non puoi, t'adopera almeno a consolarlo e a rendergli onore » (Pellico).

« La carità è un sentimento caro all'orgoglio umano, è una emanazione aristocratica » (Smiles).

« La vera beneficenza, oggi, non consiste nel far l'elemosina. Consiste nell'ispirare all'uomo delle classi inferiori il rispetto di se stesso, il sentimento della dignità umana; consiste nell'ispirargli, e più che non con le parole coll'esempio, l'amor del lavoro, il culto del vero, il gusto del bello, l'abito del risparmio, che mena all'indipendenza, il più prezioso di tutti i beni » (Lessona).

CAPITOLO XI

La Virtú.

§ 1. Che cosa è la virtú. — § 2. La virtú e l'ambiente sociale. — § 3. La virtú e la sanzione. — § 4. Virtú e merito. — § 5. Istinto morale.

§ 1. *Che cosa è la virtú.* - « L'uomo può trovarsi quanto al valore morale in tre condizioni differentissime, che non di rado si succedono l'una all'altra nello stesso individuo secondo il succedersi dell'età, come avviene in una nazione. La prima è quella dell'uomo onesto per ingenuità, per pietà o per timore. Nella seconda, egli ha perduto la fede, e non trovando piú del bene ragione alcuna, fa il suo interesse a spese altrui, intento solamente ad evitare il codice penale. La terza è di chi, avendo imparato ad amare il vero, trova nella sua ragione e nel rispetto, motivi piú che bastanti ad apprezzare il bene come un elemento di civiltà, come l'espressione della prima legge della natura.

Il primo non è che un gonzo; il secondo un furbo volgare; il terzo un filosofo » [1] (Gabelli). Filosofo nel senso antico di *uomo sapiente*, la cui vita si riassume nella parola *virtú*.

[1] « Noi sappiamo, continua il Gabelli, quanti altri che il mondo non sarà mai composto di filosofi; ma sappiamo pure che il fare dei filosofi è lo scopo unico che possa proporsi la filosofia, alla quale si assegna invero un cômpito troppo modesto, quando le si prescrive di fare dei gonzi ».

La virtú è essenzialmente disinteresse, antiegoismo, sacrificio; è la religione verace delle idealità sociali che, fissate vigorosamente nella coscienza di un uomo, vi costituiscono l'abitudine del pensare e dell'agire con perfetta coerenza e rettitudine. [1]

« Che la virtú sia da riporre nell' abitudine, è consiglio sapientissimo: poiché rare sono le smentite

[1] a) « Virtus est vita sibi concors » (Seneca).

b) Aristotele chiamò la virtú un abito razionale (ἕξις) l'abitudine del dovere diventata una seconda natura (τὸ ἦθος τοῦ δέοντος). E innanzi tutto Aristotele determinava ciò che la virtú non è, escludendo che sia 1° un affetto, 2° una facoltà, 3° una scienza, 4° un'arte.

La virtú non è un affetto perché l' affetto è per sé indifferentemente buono o cattivo, indocile o instabile, ingannevole, tutto soggettivo.

Non è una facoltà perché questa è innata, e la virtú è invece acquisita mediante lo sforzo.

Non è una scienza, perché oggetto della scienza è indifferentemente il bene e il male; la scienza poi è teoria, la virtú è pratica. La scienza può soltanto aiutare l' uomo a conseguire la virtú.

Non è infine un' arte, perché l'arte si esaurisce nell'opera; se questa è bella, non si ricerca di piú; invece un atto per sé buono si giudica in rapporto alle intenzioni di chi l' ha compiuto.

Quanto a ciò che la virtú è, Aristotele la considerò, come si disse piú sopra, un' abitudine, ma non le assegnò confini che oltrepassassero la natura umana: disse che essa sta nel giusto mezzo, fra il troppo e il troppo poco. Ad es. il coraggio è una virtú perché sta tra la temerità e la rilassatezza; l' economia è una virtú perché sta tra la prodigalità e l' avarizia.

Nel giusto mezzo si secondano gl'impulsi naturali e nello stesso tempo quelli nati per effetto di educazione. Dalla natura non si può prescindere assolutamente. *Naturam expellas furca, tamen usquè recurret.* Lo stesso San Paolo ha detto che non si può contrapporre il cuore alla mente. *Oportet sapere cum sobrietate.* E Orazio:

Est modus in rebus: sunt certi denique fines
Quos ultra citraque nequit consistere rectum.

È cosí che s' identificano, anche secondo il concetto aristotelico, natura e ragione.

dell'abitudine, che fa cosí del bene l'abitudine di tutta la vita. — Inoltre l'abitudine, che è poi la via che mena al carattere, è un fatto che si connette intimamente coll'esercizio della nostra attività conoscitiva e volitiva, è il riflesso delle nostre tendenze, è il segno rivelatore della nostra personalità » (Dandolo) e quindi del carattere morale, della Ragione, della libertà umana. È la perfezione umana perché nel virtuoso si realizza la massima autonomia, la eccellenza della qualità sua caratteristica di essere morale. È il dominio assoluto delle tendenze inferiori antogonistiche: il predominio di queste costituisce infatti l'opposto della virtú, vale a dire il *vizio.* [1]

La virtú rappresenta il piú alto grado di libertà anche perché è una specie d'infallibilità, e niente ne può impedire la estrinsecazione. La sventura anziché renderla vacillante la fortifica. [2]

« Pronta la mente e fornita delle idealità direttrici, con tutto ciò che le illustra e le rende efficaci

[1] Anche per Platone il virtuoso riunisce in sé stesso le perfezioni delle creature umane. Egli ha sempre gli occhi rivolti a Dio come lo statuario verso il suo modello, ed è cosí ch'egli scolpisce a poco a poco nella sua anima la divina statua della perfezione morale. La virtú ci assimila a Dio, cioè all'ideale della perfezione. (ὁμοίωσις τῷ θεῷ).

[2] « Ecce spectaculum Iove dignum: vir bonus cum mala fortuna compositus ». — « Sola virtus praestat gaudium perpetuum et securum » (Seneca). — « La virtú si sublima tra i patimenti » (Euripide). — « In virtute posita est beata vita » (Cicerone). — « Nulli virtus est praeclusa: omnibus patet, omnes admittit, omnes incitat; servos reges et exules: non eligit domum nec censum sed nudo homine contenta est » (Seneca). — « Praeclara facies, magnae divitiae, ad hoc vis corporis, alia huiusmodi omnia brevi dilabantur: at ingenii egregia facinora, sicuti anima, immortalia sunt. Postremo corporis et fortunae bonorum ut initium, sic finis est, omniaque orta occidunt, et aucta senescunt: animus incor-

sopra il volere, il virtuoso sa evocarle all' uopo e schierarle in ordine, e ravvivarne la nota energia impellente, se illusioni di sensi, stranezza di casi, sorpresa di sofismi, minaccino di traviare la rettitudine solita della coscienza guidatrice.

Nella prostrazione dell' animo, prodotta da mancanza di conforto morale o di lena fisiologica, o da sopraffazione di male fisico, sa trincerarsi nella aspettazione, paziente sí ma difesa da ogni sorpresa, del ritorno della fiducia e degli impeti generosi. Ha però appreso l' arte di contenerli appena s' accorga che lo trasportano troppo.

Questo egli sa fare; ma è poi sempre attento di rinforzare l' attenzione e ripetere gli esercizi, per riuscire meglio là dove nel fatto ha sperimentato l' insufficienza o l' imperfezione della disposizione già acquistata. Come il cantante che ripete l' esercizio quando s' accorga di non essere sicuro di prendere bene una nota » (Ardigò).

Ed è poi tanta l' impulsività, la potenza, che in lui raggiungono le idealità sociali, [1] che non soltanto

ruptus aeternus rector humani generis, agit atque habet cuncta, neque ipse habetur » (Sallustio). — « Vilius argentum est auro, et virtutibus aurum » (Orazio).

« Non facciamo una lunga filza di virtú, non parliamo, di virtú teologali, cardinali, domestiche, civili, religiose, ma diciamo con semplicità e verità che la virtú è giusta, prudente, forte, temperante, e che però è sempre a fondo eroico, e non può allignare negli animali volgari » (Bovio).

« Un uomo di virtú è potenza reale di prim' ordine, e costituisce nella società presente il *jus sapientis* (Gravina), in cui si assomma l' ultima aristocrazia che obbliga tutti a riverenza, chi vuole e chi no » (id.)

[1] « Omnia alia falsa, incerta sunt, caduca, mobilia: virtus est una altissimis defixa radicibus, quae nunquam ulla vi labefactari potest, nunquam dimoveri loco » (Cicerone).

egli non può attuare il disegno del male, ma neppure concepirlo.[1]

L'arte della virtú è dunque tutta intrinseca all'individuo, del quale è l'acquisto il piú prezioso.[2] E per essa la vita acquista un alto valore, uno spirito potentissimo di bontà. Gli uomini virtuosi sono quegli uomini grandi che, come dice Stuart Mill, rappresentano il sole della terra, e senza dei quali la vita diverrebbe una palude stagnante. Senza virtú non ci sarebbero sacrifici, beneficenza, carità.[3] Infine

[1] Si apprezza chi, nato in lui un malvagio disegno, ha infine la forza di rintuzzarlo, e di non tradurlo in atto; ma piú ancora chi è tale che in lui non può neanche nascere il disegno malvagio. E lo studio della perfezione morale consiste appunto nel tendere a rendere impossibile anche il concepimento del pensiero del male (Ardigò).

[2] La virtú è un acquisto umano, lento e graduale, come il vero: è un acquisto dell'esercizio dell'attività intellettuale e pratica, per cui l'intelligenza si fece dominatrice delle tendenze inferiori. « Le anime ignare di ciò che avviene dentro di loro, dominate dalle sensazioni, abbagliate dalla forma, schiave dell'amor proprio, irrequiete, fantastiche, ora inebbriate da strane illusioni, ora affrante dai piú leggeri disinganni, non sono le anime convenienti a un secolo pratico, serio e laborioso. Al contrario dall'intelligenza virilmente esercitata discendono all'anima convincimenti tranquilli, ma fermi, che infondono l'energia del pensiero, conscio della sua chiarezza, alla volontà che deve obbedirgli. La coscienza del libero uso delle proprie facoltà, del dominio di sé, della libertà delle proprie azioni, fa nascere il sentimento della dignità umana che preserva da umiliazioni ed è insieme stimolo e ricompensa al bene; quindi una morale feconda di preziose conseguenze sociali, la valorosa fiducia in sé, il sentimento della responsabilità individuale, il rispetto del dovere, l'ardimento dell'intraprendere, la tenacia nel proseguire; in una parola l'insieme dei pregi e delle virtú, che costituiscono il valore degl'individui, dal quale risulta quello delle nazioni » (Gabelli).

[3] Non si deve però credere che le ricchezze siano assolutamente contrarie a virtú, e che sia per sé una virtú la povertà. L'essere povero o ricco non è cosa che appartenga al bene o al

essa s' impone cosí che i cattivi la praticano per interesse: l' ipocrisia è un omaggio reso alla virtú. È, osservava il Leopardi, cosa detta piú volte che quanto decrescono negli Stati le virtú solide, tanto crescono le apparenti.

§ 2. *La virtú e l'ambiente sociale.*. – L'uomo ritrae i tratti caratteristici della società in cui vive. Il virtuoso germoglia adunque e si matura, quale formazione piú perfetta, nel seno della società alla quale appartiene.

La virtú non è che il riflesso della vita sociale: nessuno può perfezionare sé stesso se non per l' ef-

male. La povertà non è virtú se non quando si sa sopportare; si può anche chiamare, in un dato caso, eroicamente morale la povertà volontaria di una persona, ma non perché si ammiri una sublimità intrinseca, particolare, alla povertà; ma bensí se mai fosse l'effetto inevitabile d'un'azione o giusta o caritatevole, sí che uno non avesse potuto conservarsi onesto se non rassegnandosi a incontrare la povertà, o quando uno sopportasse di subirla per un maggior bene altrui.

Del resto la povertà è uno stato tutto relativo. « Non qui parum habet, sed qui plura cupit, pauper est » (Seneca). — « Pauper enim non est, cui rerum suppetit usus » (Orazio).

Non è vergognoso il nascere povero, ma il divenir povero per turpi azioni, o il non saper far rispettare la propria povertà quando è decorosa. « Quando l'uomo non si abbassa a far male, quando non si vende per denaro, quando non fa azioni disoneste, la sua povertà è al tutto onorevole » (Smiles).

E la povertà è sempre onorevole e decorosa quando si accompagna all' onesto lavoro.

Anche i ricchi meritano onore, purché i godimenti e il fasto non li facciano pigri e superbi; purché il denaro che possiedono lo spendano a vantaggio altrui.

« L' oro è letame; gettato sul campo, feconda; giacente ammorba; e il vizio vi si grufola dentro » (Tommaseo).

Le ricchezze si devono considerare come un' obbligazione per fare maggiormente del bene; allora, distribuendole a proposito per sé e per gli altri, spendendole onestamente, e saviamente economizzandole, possono essere uno strumento anziché un osta-

ficacia delle idealità sociali; nessuna virtú egli può possedere, che non sia dalle idealità sociali rappresentata. « I virtuosi di un dato tempo e di una data società non possono avere altre virtú che quelle che sono proprie di quel dato tempo e di quella data società. Proprio come una pianta, per quanto ben riuscita nel suo sviluppo, può dare solo i frutti propri della sua specie » (Ardigò).

La stessa santità considerata come il grado piú alto della moralità, non ha in sé fuorché le idealità sociali. Gli stessi caratteri della divinità, in cui la santità si personifica, (verace, giusta, misericordiosa, provvida, e via discorrendo), sono tutte idealità sociali. Queste esercitano la loro azione lentamente; l'individuo ne rimane a poco a poco compreso, in proporzione che nasce e cresce in lui la potenzialità di essere libero. [1]

La virtú cresce cogli anni; un fanciullo non può essere virtuoso al pari di un uomo fatto; di che è pure testimonio la parola *virtú* (*virtus a viro*).

La convivenza sociale ha pertanto un'azione moralizzatrice; e non solo perché l'individuo ne trae la disposizione al bene, ma anche perché il virtuoso influisce alla sua volta sulla società della quale è parte

colo alla virtú e alla felicità. Mai le ricchezze devono essere lusinga al male. « Homines maxime admirantur eum, qui pecunia non movetur, et illum quasi igni probatum arbitrantur » (Cicerone). Né devonsi mai turpemente acquistare; poco importerebbe che poi se ne facesse buon uso, se la fonte da cui provennero non era pura. « Chi usa in belle azioni le ricchezze turpemente acquistate, somiglia a chi converte in servigio degli Dei il frutto dei suoi sacrilegi » (Plutarco).

[1] Leggi Ardigò. vol. 3°, pag. 237-239, n. 7, circa la *nobiltà del sangue*.

e frutto, servendo alla sua conservazione, al suo miglioramento, al suo progresso. Cosí l'apparato nervoso negli animali ha bisogno per formarsi, per mantenersi, per funzionare, del complesso di tutte le parti del corpo. Formato che sia, vi ha una importanza superiore, e presiede alla funzione e allo svolgimento di tutte. Di qui la ragione del diritto degli ottimi al governo della cosa pubblica: diritto riconosciuto dalla Ragione, e quindi superiore a ogni basso sentimento d'invidia.

Infine la virtú si estrinseca in modo vario, come sono i vari rapporti sociali, e come variano le attitudini dell'individuo. [1] Ogni sua estrinsecazione è una prova dell'immensa fecondità dell'antiegoismo.

§ 3. *La Virtú e la Sanzione.* - Il carattere piú saliente della virtú sta in questo, che essa è praticata indipendentemente da ogni minaccia, e da ogni vantaggio egoistico, come piú volte si disse.

La mancanza del premio (col quale si riconosce il merito) è, se il premio è meritato, un'ingiustizia,

[1] Aristotele distinse le virtú in *dianoetiche* ed *etiche*. Le dianoetiche sono la *sapienza* e la *prudenza*. La sapienza ha piuttosto un valore teoretico; la prudenza ha un valore pratico; entrambe riguardano la ragione propriamente detta, e per essa prevedendo le conseguenze delle nostre azioni sappiamo quali si devono compiere e quali evitare.

Le virtú etiche si congiungono ai nostri stati affettivi, e sono la *temperanza* e la *fortezza*. La temperanza è il freno nei piaceri, la moderazione dell'ira: la fortezza è lo stimolo del coraggio nei dolori, il dominio del timore.

Virtú etica per eccellenza è la Giustizia che, estesamente considerata, sintetizza tutte le virtú e rappresenta l'ideale del saggio. Si aggiungano la liberalità, virtú del ricco, la magnanimità, che consiste nel dire e nel fare aperto, la lealtà, e la sincerità.

ma non distoglie il virtuoso dalla virtú, poiché questa è tale che basta a sé stessa. Quella disposizione a fare il bene che fosse determinata dalla sola idea di averne la remunerazione, non si può chiamare virtú. Il che non vuol dire che il virtuoso non apprezzi la lode e l'ammirazione altrui, ché anzi in nessuno la passione della gloria è piú viva che in lui. E, nobilmente altero della sua oscurità, solo egli rinuncia sdegnosamente all'onore che si acquista con le umili arti (Ardigò). In lui la virtú è una profonda convinzione, con la quale non può la sua condotta essere discorde, anche se il suo merito fosse oscuro e disconosciuto.

§ 4. *Virtú e merito.* - Il merito, come la virtú, è costituito dall'autonomia acquistata nella psiche dell'individuo dalle idealità sociali.

Il merito è l'indice della virtú; perciò, per ogni atto virtuoso, è in *ragione inversa* dell'intervento del motivo esterno nella determinazione volontaria. Per conseguenza minimo è il merito nelle azioni buone dipendenti del tutto dalla diretta efficacia della loro sanzione esteriore, come in quelle che si fanno perché imposte dalle leggi positive. Ed è massimo nelle azioni del Bene gratuito, nella beneficenza e nella carità. Devesi quindi distinguere il merito del semplice *galantuomo*, che non può essere messo in prigione perché non fu colto a delinquere, da quello dell'uomo virtuoso che non mancherebbe agli obblighi del cittadino, neppure se si abolissero i tribunali e il carcere.

§ 5. *Istinto morale.* - L'istinto è un'abitudine ereditaria acquisita dalla specie piú che dall'individuo; la virtú è un'abitudine acquisita piú dall'individuo che dalla specie. L'individuo eredita infatti piuttosto

la disposizione della virtú, non l'abito della virtú propriamente detto. Però fissandosi nell' individuo l'abitudine del bene, questa si avvicina all'istinto, onde lo Spencer fa consistere la massima perfezione nell'istinto morale. [1]

A parte il valore intrinseco dell'affermazione di Spencer, è certo che il progresso nella virtú, come ogni altro progresso, consiste nella semplificazione del lavoro per il quale la virtú stessa si esplica. Analogamente vediamo che finché l'uomo che sta imparando a leggere è costretto a valersi di tutta la sua attenzione e volontà per rilevare le lettere e pronunciare le parole materialmente, non ha campo d'intendere il *senso* di ciò che legge. Per intenderlo gli occorre di avere a sua disposizione *tutta* la forza dell'attenzione, ossia della volontà; e questa non è a sua disposizione prima di avere fatta l'abitudine di leggere, ossia prima di essere diventato abile nella lettura, ossia, ciò che è lo stesso, prima che sia nata in lui una disposizione organica per la quale il leggere avvenga, per cosí dire da sé, istintivamente e automaticamente, senza l' intervento diretto della volontà (Ardigò).

Della virtú avviene come della lettura. A un certo grado del suo sviluppo essa non ha quasi piú biso-

[1] È piú frequente, praticamente, la moralità automatica, istintiva, irriflessa, che non la moralità voluta e riflessa. E ciò è, da un lato, utile, perché la moralità automatica non richiede sforzo volontario, e non importa, per conseguenza, alcuna pena; la riflessione può essere, in taluni casi, un ostacolo.

Della moralità divenuta funzione morale, è come della maggior parte delle nostre funzioni organiche e psichiche, che si eseguiscono tanto meglio, tanto piú sicuramente, quanto piú sono abituali, adattate, organizzate.

gno, per realizzarsi, di un atto esplicito del volere. Cosí di mano in mano che un apparecchio meccanico si perfeziona, si creano in esso i mezzi di rendere automatici i movimenti che prima non si potevano fare direttamente se non dall'uomo, onde l'uomo può serbare per sé intorno all'apparecchio un altro lavoro che ne renda cosí piú potente l'azione (id.).

L'apice adunque della virtú si raggiunge quando il suo esercizio non richiede piú alcuno sforzo. Allora scompare anche il senso dell'obbligazione; scompare perché non si rileva direttamente; in realtà sussiste in quanto è organizzato, per cosí dire, nella psiche, e vi funziona tanto piú perfettamente quanto piú appare inconsciente. È il dominio assoluto, rapido, infallibile, della ragione sulle tendenze inferiori; queste, nella virtú completa, scompaiono, e scompare quindi anche quel contrasto da cui risulta la coscienza dell'obbligazione.

Il divario fra un giovane a cui la diligenza è imposta, e l'uomo d'affari cosí assorbito nelle occupazioni che non possa essere indotto all'ozio, ci mostra come il lavoro, che in origine si accompagna alla coscienza che *debba* essere fatto, può per avventura cessare di essere accompagnato da tale coscienza.

Ma la coscienza rimane pur viva nelle singole applicazioni della disposizione psichica virtuosa: e sempre emerge nell'uomo virtuoso quello spirito di libertà ch'è tanto maggiore quanto piú è meccanicizzato in lui, a cosí dire, il sentimento del dovere. La virtú sarà per conseguenza un istinto in quanto n'è profondamente organizzata l'abitudine, ma le ragioni e le manifestazioni del bene rimarranno sempre vive e coscienti.

CAPITOLO XII

Idealità personali.

§ 1. Doveri personali. — § 2. Lo stato fisico in relazione con la moralità. — § 3. L'Onore. — § 4. Il duello. — § 5. Il suicidio - a) Il diritto al suicidio. - b) È il suicidio un atto di coraggio? - c) La responsabilità del suicidio. - d) Il suicidio come un fatto psico-patologico. - e) Il suicidio e la vita moderna. - f) Cause specifiche del suicidio. - g) La terapeutica del suicidio.

§ 1. *Doveri personali.* - L'individuo si adatta perfettamente all'ambiente sociale quando se ne assimila le idealità superiori. Questa solidarietà tra lui e la società costituisce quell'equilibrio ch'è anche virtú, e, in generale, progresso.

Ma l'individuo deve equilibrarsi anche con sé stesso, svolgendo in armonia con l'ambiente sociale, le sue particolari attitudini.

La persona umana non è un semplice fenomeno illusorio e passeggero, trascurabile; ogni sua capacità richiede d'essere elaborata perché diventi un elemento utile alla società. La persona umana è come una miniera da cui si trae la materia greggia che, sottoposta poi all'arte riesce di giovamento comune; ma è l'individuo stesso il primo a cui incombe l'obbligo di trarre un utile dalla sua potenzialità. Ciò vuol dire che l'individuo ha dei doveri anche verso sé stesso.

Trascurando questi doveri egli potrebbe credere

di danneggiare soltanto sé medesimo: danneggia invece anche gli altri. L'uomo non vive e non può vivere solo per sé stesso: nella società egli è una parte intimamente collegata con le altre parti; nel totale, e lo dicemmo ancora, egli è una cifra.

§ 2. *Lo stato fisico in relazione con la moralità.* – È uomo morale chi compie le sue funzioni civili nel modo piú adatto alle condizioni dell' esistenza. È dunque cosa immorale trattare il corpo in maniera da scemarne la vitalità, quando ciò non sia giustificato pienamente da un retto fine antiegoistico.

Se una gamba, scrive lo Spencer, si rompe per un caso d'ubbriachezza, ciò passa fra i mali apportati a sé e alla famiglia per intemperanza, e il fatto è quindi oggetto di biasimo.

Ma se la premura di compiere i propri doveri spinge un uomo a continuare, nonostante il dolore, l'uso di un ginocchio che ha sofferto un urto, e si produca cosí un' affezione cronica tale da costringere all' immobilità e da produrre incapacità al lavoro, ansietà, e miseria, si suppone che la morale non abbia punto a dare su questo fatto giudizio alcuno.

Se uno studente non riesce perché ha perduto il tempo e ha sciupato il danaro che avrebbe dovuto impiegare nello studio, è biasimato per il dolore che egli arreca ai genitori, e perché si prepara un avvenire infelice. Ma un altro che, compreso esclusivamente di ciò che da lui si richiede, legge continuamente tutte le notti nonostante il mal di capo, e si rende a poco a poco inabile cosí da non riportare l'approvazione e da tornarsene a casa malato, ha solo la compassione, e il giudizio morale o non lo riguarda, o è pienamente in suo favore.

Non si deve persistere in azioni contro cui si ribella l'utile proprio e altrui, e del quale molte volte sono avviso non fallace le sensazioni.

Uno bagnato di sudore si espone a un vento freddo, sfida i brividi e si guadagna una febbre reumatica con susseguente pericardite, che lo rende inabile per il resto della vita. Un altro trascurando sensazioni dolorose, lavora subito dopo una malattia debilitante. Un giovane persistendo in fatiche ginnastiche a dispetto della sua costituzione che può appena sopportarle, ne rimane per sempre danneggiato. Un altro con sforzi muscolari esagerati si procura un' ernia. Gli esempi si possono facilmente moltiplicare: e tutti sarebbero esempi d'immoralità. La biologia fornisce alla scienza morale elementi importantissimi: l'equilibrio delle funzioni anche fisiologiche è una condizione del retto vivere.

La virtù si contiene entro i limiti delle esigenze della natura.

L' uomo sano e forte disimpegna con energia il suo ufficio, e nelle ore d' ozio gode: un altro malaticcio e debole trova insopportabili le fatiche del suo ufficio, e nelle ore d' ozio anziché godere soffre.

La mente sana vuole sano anche il corpo: e se l' uomo coltiva sé stesso, la sua salute e robustezza, per rendersi atto al compimento del bene, è uomo da questo lato, perfettamente morale, poiché egli coltiva il piacere individuale per lo scopo santo della moralità disinteressata.

Al corpo non si deve concedere né troppo né troppo poco. Una cura soverchia del proprio corpo ne fa un idolo, di cui l'uomo diventa schiavo: la intemperanza è un vizio, e fonte di vizi; l'uomo ne

diventa lo schiavo: l'intemperante è, come diceva Socrate, sottoposto alla peggiore delle tirannie.[1]

Ma è biasimevole anche l'eccesso opposto, per cui si sottrae al corpo il necessario. L'asceta che per raggiungere la perfezione torturasse il proprio corpo, e lo condannasse a tutte le privazioni, non ci potrebbe rappresentare il tipo ideale della moralità. L'integrità fisica è fondamento di pienezza e di sincerità di mente, di carattere, di gusto.

L'igiene è dunque un capitolo della Morale, e di tutti i beni lasciati dai genitori ai figli, quello che vale di piú è una costituzione sana e robusta. È pertanto debito di ciascuno migliorare quanto piú può con l'aria sana e il cibo temperato, la propria potenzialità fisica, per trasmettere la costituzione propria non deteriorata ma migliorata. Ogni violazione fisica è, in questo rispetto, una violazione etica.

§ 3. *L'onore.* - Abbiamo detto piú sopra che la disapprovazione pubblica ha, in ultimo, efficacia maggiore che le stesse leggi punitive. L'onore è infatti una delle piú potenti idealità personali. Consiste nella stima che gli altri ci tributano, e che conferma in noi la stima che abbiamo di noi stessi. E come è un premio alla virtú, è pure uno stimolo potente al valore civile e militare, e, in generale, alla virtú. Il virtuoso venera e pratica tutto ciò ch'è grande e generoso; disdegna tutto ciò ch'è vile; perciò egli è onorato. L'onore non è che una constatazione sociale

[1] a) « Cum adolescentes delaxare animos et dare se jucunditati volent, caveant intemperantiam, meminerint verecundiae, sine qua nihil rectum esse potest, nihil honestum ».

b) « Imperare sibi maximum imperium est » (Seneca).

della nobiltà del suo animo; egli è poi onorabile anche se un' ingiustizia sociale lo condannasse nella fama e perfino nella vita. Egli sente l'onorabilità propria come elemento essenziale della sua dignità: questo sentimento è in lui, come ha detto Alfredo De Vigny, un pudore virile, e la sua sfera si allarga indefinitamente, coll'allargarsi della sfera d'azione e di potenzialità particolare all'individuo.

In origine il sentimento dell'onore era forse connesso soltanto al vanto militare, come ricompensa delle qualità naturali, fisiche e morali che uno possedeva a vantaggio di un altro. Poi si estese a tutti gli ordini della vita sociale e diventò termine equipollente della dignità personale in quanto questa risulta dall' ossequio e dalla pratica costante delle idealità sociali superiori. Se l'equipollenza non è ancora perfetta; se ancora vi sono idealità sociali contraddittorie tra le quali l'onore si bilancia, ciò vuol dire che non abbiamo ancora raggiunto nella nostra società il perfetto equilibrio morale, il pieno dominio della ragione. Un caso tipico ci è offerto in proposito dal rapporto dell'onore col duello. [1]

§ 4. *Il duello.* - Nel duello, scrive Ardigò, si ha una certa Giustizia, perché la ragione d'intimarlo e di accettarlo deve essere sancita dal codice della opinione che corre relativamente al duello, e deve essere

[1] Il diritto all' onore è da riporsi fra quei diritti che direttamente risultano dalle idealità personali. Accanto collocheremo il diritto che ha l'uomo di eleggere il proprio destino secondo *il fondamento che natura pone* (vocazione). Sono entrambi corollari del diritto all'inviolabilità personale, in cui si comprende come il diritto all' integrità fisica così il diritto all' integrità mentale e morale.

giudicata l'applicabilità al caso particolare da padrini, i quali devono pure presenziare l'esecuzione. Ma nel duello si ha una Giustizia molto imperfetta, perché vi si mantiene ancora troppo la brutalità e la prepotenza dell'individuo nel vendicarsi con le sue mani. È imperfetta anche perché l'autorità che vi s'intromette non è riconosciuta come tale dalla legge.

L'opinione che vige nei paesi civili moderni in relazione al duello, è una *formazione storica* della nostra società, e proviene per trasformazione storica dalla consuetudine medioevale dei così detti *giudizi di Dio*. È dunque originariamente un'istituzione barbarica, importata fra noi da Germani, Galli e Celti. Rimase anche dopo aver perduto il carattere religioso: quando cioè l'esito del duello si attribuí puramente alla fortuna delle armi e all'abilità de' duellanti. Rimase per un certo ordine di persone, per le quali è una impulsività potente, che le tiene sotto il suo impero, mentre per altri è come se non esistesse. Cosicché mentre per gli uni è moralmente spregevole e *disonorato* chi non si attiene alle prescrizioni della opinione favorevole al duello, per gli altri è cosa ridicola e stolta il tenerne conto. Perciò dicemmo più sopra che tra l'idealità dell'onore e le altre idealità sociali non s'è ancora stabilito un accordo perfetto. [1]

[1] L'istituzione del duello ebbe il massimo vigore nei secoli XVI e XVII, e il duello era in quei tempi assai piú feroce che non sia ora, poiché terminava quasi sempre con la morte d'uno dei due avversari o almeno con ferite gravissime. Era quella l'età aurea della cavalleria e dell'onore. Né era cosa rara che finissero per battersi gli stessi testimoni. Che se uno dei due uccideva l'avversario o lo metteva fuor di combattimento, gli amici del caduto affrontavano il vincitore, cosicché spesso un solo individuo

Il Potere ha emanato delle disposizioni relative al duello,[1] ma non se n' è impadronito intieramente, onde il duello rimane in parte nell'ámbito delle reazioni individuali di Convenienza, e sotto il codice dell'opinione pubblica, come un modo non perfettamente legale di risolvere questioni di onore. A ovviare il fatto incivile e anormale del duello è necessario che si trovi il modo di risolvere giuridicamente e in modo veramente equo tutte le questioni d'onore. Ed è lecito e doveroso augurarsi che ciò avvenga, in omaggio alla Giustizia alla quale il duello si sovrappone, e in omaggio alla Ragione, i cui diritti devono in ogni caso prevalere. « C' è di mezzo l'*esigenza della società moderna;* e sia, ma finché non si prova che questa esigenza è natura e, passiamo la frase, natura civile, credo si possa sempre e in ogni caso, biasimare il duello senza rimorso morale. Le offese all'onore hanno bisogno di una riparazione, e guai ai vili! Ma cessiamo una volta di inneggiare ad una civiltà col raf-

doveva difendersi contro due o tre avversari. Chi non avesse trovato almeno due o tre amici pronti a sostenere la sua causa con la spada in pugno, sarebbe stato considerato come un povero gramo. I duelli finivano per conseguenza quasi sempre con piú morti.

[1] Il nuovo codice (Cap. IX, 226-236) sancisce pene abbastanza gravi circa i duellanti, i padrini e i secondi, e tutti quelli che potendolo non hanno impedito il duello.

Tuttavia è un errore considerare il duello come un suicidio e un assassinio nello stesso tempo, o come un vero e proprio delitto; basta a persuadersene un superficiale confronto del modo come nasce e si compie il duello, col modo come nasce e si compie il suicidio o il delitto. Il duello è piuttosto un fatto *sui generis*, è uno stato di guerra conservato nel seno della società, e in cui si cerca, come nella guerra, l'onore di vincere o di morire: l'onore personale funge qui come nelle guerre pubbliche il diritto internazionale, ma se il fine è legittimo non è piú tale il mezzo.

finare una barbarie, ed abbia il nostro onore tutela piú decorosa e piú umana » (Dandolo).

Le idealità sociali obbligano l'individuo allo svolgimento di un cómpito sociale; egli non è per conseguenza arbitro assoluto, moralmente, della sua esistenza; non può di questa disporre a suo proprio talento. Ove per caso non potesse rendere alla società alcun servigio positivo, le è tuttavia debitore almeno dell' esempio della virtú e del coraggio. Non ha insomma il diritto di rinunciare alla vita, e di offendere e addolorare con un atto insano la società di cui fa parte.

Il suicida rinuncia ai suoi doveri, si sottrae all' impero di ogni idealità; è un disertore morale. Se l'uomo pensasse che non è nato soltanto per sé, ma per la famiglia, per la patria, per l'umanità, forse tratterrebbe la mano suicida, e conservandosi in vita compirebbe un sacrificio ben piú nobilè e generoso del sacrificio ch' egli fa suicidandosi: il suicidio è un sacrificio egoistico.

b) *È il suicidio un atto di coraggio?* Il dolore purifica, ed è forte chi sa sopportarlo: non è il suicidio un atto di vero e proprio coraggio.

Col suicidio l'uomo va contro uno dei piú potenti istinti, quello della propria conservazione; ma se questo può attestare una certa dose di coraggio, d'altro lato osserveremo che il suicida pone sulla bilancia due mali, il male di vivere e quello di morire, e sceglie il minore. Se pertanto egli merita il nostro compatimento, non merita del pari la nostra ammirazione. Piú ammirabile è chi ha il coraggio di vivere infelice: [1] fu maggiore la fermezza di Regolo

[1] Rebus in adversis facile est contemnere vitam
Fortiter is facit qui miser esse potest. (Marziale).

che non l'eroismo di Catone: c' è piú forza d'animo nel consumar la catena che nello spezzarla (Montaigne).

c) *La responsabilità del suicida.* È il suicida responsabile del suo atto? Alla responsabilità giuridica egli sfugge necessariamente, nessuna minaccia potendo avere effetto dopo la sua morte. Ma non vi sfugge interamente, poiché s'egli evita le pene materiali, la sua memoria, il suo nome, non rimane esente da ogni condanna.

Il suicidio è condannato; però non come si condanna un delitto. Infatti, se uno è colto a commettere un'azione criminosa, suscita il pubblico sdegno; un suicida desta invece la comune pietà.

La responsabilità morale del suicida, riflessa nell'opinione pubblica, è in ragione della razionalità dei motivi che concorrono a determinare il suo atto, cioè in proporzione della dose, per cosí dire, di Ragione, da cui quest'atto dipese, del numero, dell'importanza, della qualità dei motivi morali che intervennero nella deliberazione e nella determinazione volontaria. Onde il suicidio può quasi, talvolta, considerarsi come un reato, o può anche acquistare un carattere di razionalità superiore. [1] Cosí se un corpo insipido per sé acquista un sapore da sostanze con le quali si combina, questo suo sapore varia secondo la varia combinazione e la qualità delle sostanze medesime.

Il suicidio acquista ad es. un carattere odioso se si tratti di un padre che suicidandosi sa che crea la

[1] « Tutti i ragionamenti ingegnosissimi architettati da certi moralisti, non poterono mai togliere l'aureola di eroismo virtuoso onde risplende la memoria di Lucrezia romana e di Catone uticense » (Ardigò).

infelicità materiale e morale dei suoi figli superstiti. O se si tratti d'uno che suicidandosi sa che danneggia dei creditori onesti, che si sono fidati di lui e lo hanno beneficato prestandogli del denaro, che avrebbe potuto pagare almeno in parte, continuando a vivere.

Le ragioni morali possono pertanto influire moltissimo sulla volontà dell'individuo per distorlo dalla determinazione al suicidio, quando egli consideri l'atto non solo per sé stesso ma altresí nelle sue conseguenze. Tra le quali può essere non poco efficace l'opinione sfavorevole che domini in una società o in una classe di persone riguardo all' atto del suicidio, come quello che è o una irreligiosità abbominevole, o una rivelazione di debolezza d'animo, o un atto che prova un'alterazione delle facoltà mentali (Ardigò).

Queste sono considerazioni soggettive; ma in esse pure si rivela l'obbiettività antiegoistica delle idealità sociali. È infatti in forza di queste che il suicidio può considerarsi o come un dovere (come presso gli stoici), o come un atto irresponsabile, o come un reato; secondo ch' è vario il grado di civiltà dominante, ed è vario l' orientarsi degli apprezzamenti psicologici degli atti umani.

d) *Il suicidio come un fatto psico-patologico.* Oggi, per i progressi fatti dalla psicologia, il suicidio non si considera come un atto pienamente responsabile, quantunque, come dicemmo, non ne rimanga assolutamente escluso un grado vario di responsabilità.

Si può credere che apparendo spesse volte nella determinazione al suicidio una grande tranquillità di animo, il suicida sia nel pieno dominio di sé, e nulla egli abbia di comune coi malati di mente: ciò in

particolare se il suicidio anziché una decisione violenta, è una decisione lungamente maturata.[1] Ma del suicidio, come d'ogni altro atto umano, non si può determinare rigorosamente il grado di responsabilità, senza considerare i molti fattori che concorrono a determinare la condotta di un uomo, e che si riassumono, come sappiamo, nell'eredità, nell'azione dell'ambiente, nella costituzione generale e particolare (fisiologica e psichica) dell'individuo. Si può dire che ogni suicidio sia, sotto questi vari rispetti, una storia particolare, e che in ogni caso il suicidio si spieghi in rapporto a una condizione psicologica anormale, ereditaria o acquisita.

In generale si può osservare che è un carattere di anormalità la debolezza di resistenza che l'individuo presenta all'idea del suicidio, tanto se la determinazione è violenta, quanto se ne fu lento e graduale il processo. È una mancanza di resistenza analoga a quella del demente per le idee fisse. Se l'equilibrio cerebrale fosse perfetto, quell'idea sarebbe controbilanciata da altre, le quali prevarrebbero (Sergi).

e) *Il suicidio e la vita moderna.* Il suicidio non può considerarsi indipendentemente dalle condizioni della vita attuale, che domandano una lotta accanita e difficile. Non sempre l'individuo ha per questa

[1] In molti casi l'idea del suicidio si affaccia da prima con un senso di orrore; poi questo senso si va mitigando, e si va intanto mano mano fissando l'idea del suicidio. Questo allora, che prima si pensava come possibile ma doloroso, finisce per apparire poi come l'unica via a risolvere le difficoltà vere o imaginarie della vita, e a determinarlo basta un motivo anche leggiero. L'annullamento dell'esistenza diventa così un vero e proprio rimedio e conforto.

lotta le naturali disposizioni e la necessaria forza di resistenza.

Le molte e svariate difficoltà della vita influiscono sullo sviluppo mentale degl'individui; ma talora possono determinare un esaurimento nervoso, una debilitazione generale, onde provengono le varie forme di nervosismo (isterismo, nevrastenia, psicosi), la pazzia, la delinquenza, e fra le altre aberrazioni, il suicidio (Morselli).

Come osserva lo stesso Morselli, la febbre della concorrenza, più spietata che non appaia, altera specialmente le funzioni cerebrali. Il cervello è infatti, oggi, lo strumento principale della lotta per l'esistenza, a differenza dei tempi primitivi quando l'uomo lottava piuttosto coi muscoli, per la conquista della femmina e degli alimenti. E se il dispendio è maggiore del compenso, il cervello rimane a poco a poco accasciato sotto l'azione di un lavoro eccessivo, per effetto di scosse troppo violenti, e di una tensione troppo prolungata. La vita può ancora allettare, ma i suoi allettamenti, nel grave disagio economico e morale, sono non di rado inconseguibili, onde essa finisce per diventare una noia insopportabile, a cui si crede preferibile rinunciare. La volontà riuscendo impotente a resistere, alla fine non riesce a vincere la tentazione al suicidio; [1] il carattere si sfascia, la

[1] *a)* Una conferma di ciò si ha pure nel fatto che il suicidio si ripete nonostante le molte ragioni che si adducono per impedirlo, come la febbre curata con l'acqua fresca (Ardigò). E si ripetono con una frequenza dolorosa, anzi i suicidi crescono con una vertiginosa rapidità. Dove erano 100 verso la metà del secolo, oggi sono 200, 400, e perfino 800. In alcuni paesi per triplicare il numero dei suicidi si richiesero 60 anni (Svezia e Fran-

degenerazione psico-organica si determina come causa definitiva dell'atto fatale. E l'individuo scompare cosí per propria mano dalla scena della vita, tristo tributo alla legge della *scelta naturale.*

Si potrebbe osservare, scrive Ardigò, che se i suicidi non sono la parte più sana e piú utile della società, poco importa che uomini simili rimangano vittime della lotta per la vita. Ma il male non consiste tanto nella perdita di costoro, quanto nelle condizioni sociali che, se sono favorevoli al suicidio, non sono buone e devono quindi essere migliorate.

f) Cause specifiche del suicidio. - Un'idealità di cui talora il suicida rimane vittima è l'onore. Un cassiere che ha derubata la cassa affidatagli, preferisce, supponiamo, se scoperto, il suicidio all'infamia. Ma forse ch'egli s'è sottratto col suicidio all'infamia? O che ha in qualche modo riparato al male commesso in danno proprio ed altrui? Ha egli restituito il danaro sottratto? Ha pagato il suo debito? Dunque, in sostanza, il motivo del suicidio non è per lui

cia); in altri, ad esempio in Italia, bastarono a ciò soltanto gli ultimi 20 anni (Morselli).

b) Anche la pubblicità continua dei casi giornalieri di suicidio, ne accresce la frequenza, non solo, ma l'estensione, cosí che in occasioni di poco momento, in disappunti rimediabili, trovasi subito uno stimolo e un motivo alla morte volontaria. È un effetto di suggestione che alcuni, i piú deboli, subiscono come il *virus* di una malattia epidemica che penetra in alcuni individui, e non in tutti (Sergi).

c) È opportuno osservare che neppure il sentimento religioso ha alcune volte l'efficacia di impedire il suicidio. Scrive in proposito l'Ardigò: « Quanto alla minaccia dell'eterno gastigo il credente suicida, o lo affronta disperatamente, o trova modo di persuadersi di poterlo evitare. Tanto che si sa di suicidi cattolici che si confessarono prima di darsi la morte ».

l'onore; morendo non lo riacquista; ma è il desiderio di sfuggire la pena. Né il motivo dell'onore può per se stesso giustificare il suicidio, poiché o l'onore è perduto volontariamente e meritamente, e non si riacquista col suicidio, ma conservandosi in vita; una riabilitazione è possibile. O è perduto involontariamente e immeritamente, e l'obbligo di riacquistarlo, continuando a vivere, è ancora maggiore. Non è da uomo coraggioso cedere assolutamente all'opinione pubblica, senza neppure tentare di dominarla e di correggerla.

Anche la miseria può determinare il suicidio, sia che l'uomo la tema, sia che la sperimenti. Ma più che nella miseria il movente del suicidio è più propriamente nella psiche. Ciò risulta in particolare dal fatto che ogni giorno individui affamati e miseri lottano per la vita ben lontani dal proposito di privarsenè: essi anzi tentano ogni via per trascinare l'esistenza, quantunque disgraziata.

Non altrimenti si dica del movente dell'amore. Un individuo equilibrato, scrive il Sergi, abbandonato da un'amante ne cercherebbe un' altra, stimerebbe inutile correr dietro a chi non l'ama, e troncare la vita per una donna senza che ne valga la pena. Egli apprezzerebbe le cause della contrarietà con giusto criterio, e trovandole futili e capricciose, cercherebbe di vincerle; se vere e valevoli, cederebbe, ma non cederebbe mai, in compenso dell'abbandono, la vita.

Oggi, scrive il Sergi, si uccide anche il giovinetto perché non passa agli esami, o perché è scacciato dalla scuola qualche settimana per punizione. Chi non vede in quel disgraziato giovinetto un nevrastenico? Chi non vede in esso qualche volta la

mania suicida? E non vi sono giovanetti che hanno inveito con le armi contro i professori che li hanno esaminati e dichiarati inabili? Questi sono delinquenti malati. Qui la degenerazione incomincia al primo entrare nella giovinezza!

g) *La Terapeutica del suicidio.* - Migliorare le condizioni di esistenza materiale, e soprattutto rinvigorire il carattere, ossia accrescere il potere di coordinare i sentimenti e le idee al raggiungimento di un alto fine; ecco il mezzo migliore per limitare il numero dei suicidî (Morselli).

Contro le difficoltà della realtà pratica giova assai possedere un ideale che dia nella lotta tutta l'energia necessaria a non essere vinti: un ideale antiegoistico per cui si combatta anche contro la perfidia degli uomini, e si affermi in qualche modo la superiorità propria. Da ciò, si trarrà il conforto piú nobile, la sodisfazione piú santa, il coraggio piú onesto.

CAPITOLO XIII

Lavoro e cultura.

§ 1. Il lavoro. — § 2. La cultura e l' educazione. — § 3. La istruzione e lo Stato.

§ 1. *Il lavoro.* - L'uomo ha bisogno di produrre, d'imprimere sul mondo la forma della sua attività. Ciò pare in contrasto con la legge del *minor sforzo*, affine alla legge d'inerzia della fisica; secondo la quale l'uomo dovrebbe abborrire il lavoro sia muscolare, sia intellettuale.

E infatti ne' primordi della civiltà il lavoro si abborriva; [1] lo abborriscono anche i selvaggi moderni, e ci fu bisogno del patibolo, della miseria, e della schiavitú per indurre l'uomo al lavoro. Né si può dire che questa conquista della civiltà sia oggi completa. Anche adesso, osserva lo Spencer, la maggior parte degli uomini lavorano solo perché costrettivi dalla necessità; e vi sono intere classi sociali il cui

[1] Nell' ebraico la parola *assab* vuol dire tanto *lavoro* quanto *dolore*: in greco *πένομαι* vuol dire *sforzarsi, lavorare*, soffrire, *πενία* - povertà, *πεῖνα* - fame, *πόνος* - sofferenza, parole derivate tutte dalla medesima radice. Il termine francese *travail* è sinonimo di *travaglio*, che vuol dire *sofferenza;* il termine italiano *lavoro* derivò dal termine latino *labor,* che significa *dolore.* Dio, secondo la tradizione biblica, lasciò all' uomo il lavoro come pena della sua disobbedienza.

sforzo è diretto a sottrarsi alla legge del lavoro, come i criminali, i vagabondi, le prostitute. [1]

Ancor maggiore è l'orrore per il lavoro mentale, per l'attenzione volontaria. I popoli civili, osserva lo Spencer, sono piú capaci d'attenzione che non i selvaggi, ma non si può dire che questa attitudine sia anche presso di loro molto sviluppata. Ordinariamente si presta attenzione a un dato ordine di cose, a quelle che hanno maggiore analogia con la nostra natura mentale, colla nostra professione. Un grado troppo intenso di attenzione produce d'altronde un esaurimento rapido dell'organismo, un disordine funzionale tanto passeggiero quanto è meno forte il tessuto. È perciò che l'uomo cerca sempre di ottenere il massimo dell'effetto col minimo dello sforzo.

Ma l'uomo civile ha pure compreso le gioie virili del pensiero produttivo e fecondo, e dal lavoro seppe attingere la coscienza delle sue attitudini, del proprio valore. Perciò egli imparò ad amare il lavoro, e ad essere cosí utile a sé e agli altri; imparò a biasimare l'ozio specialmente quando è ozio sfruttatore e infingardo. [2]

Il lavoro redime l'uomo sotto l'aspetto materiale, poiché gli fornisce i mezzi di sussistenza, e lo salva da quella enorme degradazione morale che è il parassitismo; sotto il rispetto morale perché col

[1] Il piacere dell'ozio è un carattere che si trova in tutte le forme di degenerazione, poiché si crede che l'amore del lavoro essendo una delle formazioni piú recenti dell'evoluzione psichica, debba pure essere una delle prime a scomparire nei casi patologici.

[2] « On peut dire que l'ennui est, chez l'homme, un signe de supériorité, de fécondité du vouloir. Le peuple qui a connu le *spleen* est le plus actif des peuples » (Guyau).

lavoro si esercitano quelle attitudini che ci rendono liberi. [1] E ciò è per sé un alto compenso della fatica che il lavoro può costare: anzi nel lavoro l'uomo vede ritemprata, nonostante la fatica, la propria energia, [2] e si sente sicuro di sé anche se il suo merito è disconosciuto e se la sua opera è invidiata. Il lavoro non è una condanna, ma è natura e missione umana, dovere e diritto.

Qualunque sia la sfera della propria attività, il lavoro è dunque sempre nobile per sé stesso, e risponde a un'alta idealità sociale e antiegoistica; [3] ed ha per sanzione l'approvazione dell'opinione pubblica, oltre a quella della propria coscienza.

Per contrario l'ignavia genera la licenza [4] e rende sterili anche le migliori attitudini, e anzi le consuma

[1] La forma di lavoro più utile, sotto il duplice rispetto, materiale e morale, è l'associazione. La comunanza d'interesse che mediante l'associazione si stabilisce, rende infatti i lavoratori previdenti e laboriosi, onde si evitano quei mali gravissimi che sono la miseria, l'imprevidenza e la noncuranza.

[2] « Labor voluptatesque, dissimillima natura, societate quadam inter se naturali sunt juncta » (Livio).

[3] « Sicut equus ad cursum, bos ad arandum, canis ad indagandum, sic homo ad agendum et laborandum natus est » (Cicerone).

[4] « Ex diuturno otio licentia colligitur » (Livio). — « Ignavia nemo immortalis factus » (Sallustio).

Seggendo in piuma
In fama non si vien né sotto coltre.
Senza la qual chi sua vita consuma,
Cotal vestigio in terra di sé lassa,
Qual fumo in aere, ed in acqua la spuma.
(Dante).

« Quo magis pravitas eorum admiranda est, qui, dediti corporis gaudiis, per luxum atque ignaviam aetatem agunt: ceterum ingenium, quo neque melius, neque amplius aliud in natura mortalium est, incultu atque secordia torpescere sinunt: quum prae-

vanamente, come si consuma una macchina se continua a girare senza che ci si metta del grano: quelle attitudini si guastano, come si guasta l'acqua stagnante. [1]

§ 2. *La cultura e l'educazione.* – « La scienza non è mai stata e non sarà mai padrona assoluta della vita e delle cose umane, non fosse altro se non perché accanto a coloro, e saranno sempre pochi, i quali vivono solo nel pensiero e negli studi, e ne prendono norma alle azioni, ci saranno sempre altri e infiniti che invece l'attingeranno unicamente dal cuore, dalla immaginativa, dalla fede, dalla persuasione affettuosa immediata, da un che insomma non ragionato, ma sentito e intuito; anime tutte impeti e vigoria d'affetti, su cui il pacato e luminoso ragionare scientifico non avrà mai presa, perché non riuscirà a penetrarle, a scaldarle, a muoverle tutte » (Barzellotti).

Questo il fatto. L'ideale è che tutti conoscano le verità della scienza che liberando dalla schiavitú dell'ignoranza di sé e delle cose, e dall' errore e dal pregiudizio, dà all' uomo quel dominio intellettuale che è anche libertà.

sertim tam multae variaeque sint artes animi, quibus summa claritudo paratur » (Sallustio).

1 Cernis, ut ignavum corrumpant otia corpus,
Ut capiant vitium, ni moveantur aquae.
(Ovidio).

« Nel banchetto della vita non deve trovar posto chi non è entrato nell'opificio della vita » (Bovio).

Ma non s'intenda, per lavoro, soltanto quello manuale; il lavoro del pensiero vale altrettanto, e piú. « Non falsiamo la natura, separando il pensatore dal coltivatore, operai entrambi in forme diverse, entrambi dominatori della materia e padroni della terra » (Bovio).

Mentre il Filangieri ha detto che moltiplicar le scuole equivale a diminuire le carceri, altri temono che l'istruzione aumenti la criminalità, e questo timore convalidano con i risultati statistici.

Si è anzi osservato che l'istruzione, per quanto complessa, non serve che a moltiplicare le armi di guerra contro l'ordine sociale, nelle mani di quelli a cui manca il senso morale. Ma si può obbiettare che l'istruzione stessa, per quanto complessa, aumenterà altresí le armi di difesa in vantaggio dell'ordine sociale nelle mani di quelli a cui *non* manca il senso morale.

Se poi si considera che il senso morale non è una virtú occulta venutaci da una non meno occulta potenza, ma un sistema d'idee da cui dipende un sistema di atti, si comprenderà come l'istruzione possa creare e promuovere il senso morale, promovendo nel miglior modo quel dato sistema d'idee.

Il risultato dipende dal principio da cui si parte, dalle idee che si fissano e s'illustrano, dalla coerenza loro, dal carattere razionale e pratico che le idee stesse manifestano. Un principio, una credenza, non s'infonde se non dimostrandone la razionalità, e solo quando questa si sia pienamente acquistata e assimilata alla propria coscienza, si può dire che se ne ha il vero e proprio sentimento. Allora le idee opposte anziché presentarsi come minaccia, serviranno a dar vigore al principio, a rinforzare la credenza, a creare una fede, a ingenerare per questa fede lo spirito del sacrificio.

Il valore morale del sacrificio dipende adunque dal carattere razionale che acquistano gli ammaestramenti, sia per l'opera di chi istruisce, ed istruisce

educando, sia per l'opera, che non dovrà essere troppo discorde, dell'ambiente. Onde se la statistica dimostra che l'aumento dell'istruzione e l'aumento della criminalità si corrispondono, non si dovrà ritenere assolutamente che i due fatti stiano fra loro nel rapporto di causa ad effetto, se non in quanto l'istruziane sia rivolta a sviluppare tendenze immorali, o non sia, contro l'azione dell'ambiente o di altre cause generali e particolari, efficace.

In generale poi la cultura tende a dare la coscienza morale e l'elevatezza del sentimento: e poiché precipui fattori d'immoralità sono l'incoscienza morale e la bassezza del sentire, si può inferirne che una cultura bene diretta è uno dei principali ostacoli contro la criminalità. [1]

Lo spirito inventivo è necessario come a commettere delitti cosí a fare delle invenzioni e dei libri: ma non è meno necessario anche alle opere di carità. Ora, se lo sviluppo della intelligenza può favorire lo spirito inventivo del male, può anche aumentare quello del bene. L'istruzione è uno strumento potentissimo di educazione.

« L'eguaglianza morale e politica è impossibile senza l'eguaglianza intellettuale: è inoltre con l'educazione mentale che l'individuo si procaccia gli stru-

[1] *a)* G. MARCHESINI *Saggio della naturale unità della psiche.* — Firenze, Sansoni, 1895. Cap. IV, della P. 2ª, § 7, p. 150-102.

b) « Alcuni hanno voluto scorgere gravi pericoli nella propagazione dell'istruzione scientifica. L'operaio, si è detto, innalzato a un grado intellettivo piú alto, e venuto a cognizione de' suoi diritti sociali, non saprà piú rassegnarsi agli studi del lavoro, e non desidererà che l'eguaglianza compiuta fra tutti.... Ma non v' è ragione di temere l'educazione morale, congiunta all'educazione in-

menti di migliorare le proprie condizioni, senza l'uso di mezzi violenti, i quali hanno una virtú puramente passeggera. Solo mediante la conoscenza delle forze intorno a cui si aggira il lavoro, questo può perfezionarsi e rendersi piú produttivo » (Angiulli).

« Noi non diremo col Leibniz: dateci l'educazione, e cangeremo la faccia d'Europa prima di un secolo; ma diremo solamente che se si ha in nostro potere un mezzo di ottenere una trasformazione ed un miglioramento relativo, progressivo, vario nelle molteplici attività degli individui e dei popoli, cotesto potere ci è dato dalla scienza e dall'educazione scientifica. I piú grandi rappresentanti della cultura presente si accordano nell'affermare la necessità d'introdurre nelle scuole le parti fondamentali della scienza » (id.).

§ 3. *L'istruzione e lo Stato.* - L'istruzione è un sostegno della civiltà innanzi all'avvenire: il renderla obbligatoria è quindi un diritto e nello stesso tempo un dovere dello Stato.

« Se lo Stato ha il diritto di punire chi infrange le leggi della vita, ha quello eziandio di richiedere che queste leggi siano apprese, perché non siano infrante... Imponendo lo Stato l'istruzione obbligatoria, non fa piú di quello ch' egli fa quando impone il rispetto della proprietà e dell'ordine pubblico. Il lasciare i figliuoli privi di educazione è un delitto contro

tellettuale, non debba convincere ognuno che di fronte all'eguaglianza del diritto rimane la differenza della capacità. Insieme coi progressi della cultura è l'emancipazione dell'uomo, di contro alle forze della natura, è la sostituzione di una macchina all'impiego diretto delle forze muscolari, è l'innalzamento dell'operaio a signore del lavoro » (Angiulli).

questi e contro la società intera. E la società per punire codesto delitto è fornita del diritto ch' ella ha di proteggere i terzi, di proteggere i minori, di difendere sé stessa.... L'attività dello Stato non si restringe al diritto della propria difesa, ma si estende ai piú alti bisogni della civiltà. Coloro che sostengono il progresso della cultura civile e politica dover consistere nel fare sempre di manco dell'intervento dello Stato, nel sollevare l'uomo a governare se stesso, a bastare a se stesso, possono rassicurarsi, perché l'istruzione conferirà appunto a rendere i cittadini capaci di governarsi da se medesimi, servirà a restringere le attribuzioni dello Stato. Onde questo, propagando l'istruzione, fa un'opera emancipatrice, tende a rendersi inutile (Laveley).

Ancora. La morale volontà di tutti non può raccogliersi dallo stato intellettuale delle classi ignoranti, sí bene dai piú alti rappresentanti della cultura, che sono chiamati la classe disuguale della società, e rappresentano i supremi uffici dello Stato. Il quale perciò può imporre all'intero corpo sociale l'istruzione obbligatoria come il mezzo piú indispensabile per la sua perfezione economica, intellettuale, morale, politica, senza violare la libertà, che in questo caso non esiste per nessuno (Angiulli).

Nessuno è libero di conservarsi ignorante, perché mentre crede con ciò di affermare la propria libertà, afferma invece in se medesimo il contrario, l'ignoranza essendo, come il vizio, negazione di libertà.

L'istruzione è redenzione intellettuale e quindi anche morale; l'ignoranza è schiavitú. Lo Stato, che ha il cómpito di promuovere e tutelare la libertà dei cittadini, ha quindi altresí, implicitamente, il dovere

e il diritto di diffondere l'istruzione, - la libertà consistendo nel dominio del pensiero, e questo dominio ottenendosi coltivando il pensiero, sviluppando la ragione. Così lo Stato offre ai cittadini la libertà di coscienza, cioè la libertà del pensiero scientifico, artistico, religioso e politico. Come sarebbe possibile questa libertà, perdurando l'ignoranza?

CAPITOLO XIV

La famiglia, la donna, e il matrimonio. Il divorzio.

§ 1. La donna primitiva. — § 2. La famiglia femminile. — § 3. La famiglia maschile o paterna. — § 4. La donna e il matrimonio nella storia della famiglia monogama. — § 5. La famiglia moderna. — §. 6. L'avvenire della famiglia. — §. 7. L'emancipazione della donna. — §. 8. L'educazione della famiglia. — § 9. Matrimonio e divorzio.

§ 1. *La donna primitiva.* - Gli inizî dell'umanità ebbero impulso specialmente dalla fame e dall'amore. Ma l'amore nei popoli primitivi era piuttosto passione cieca e brutale, che nobile e mite idealità altruistica.

Nell'unione dei due sessi l'affetto ha seguíto, in generale, lo svolgimento dell'altruismo; e questa è la ragione per cui passò tanto tempo prima che l'amore si vestisse di quelle forme gentili con cui si manifesta ora nel cuore di un europeo che vive in mezzo a una civiltà superiore. [1]

[1] L'Oriente colla sua antichissima civiltà ha appena un languido riflesso della tenerezza di cui l'uomo civile moderno circonda la sua donna, e che forma l'incanto del focolare domestico. Fino a poco tempo fa, scrive il Westermarck, in China il malmenare la moglie consideravasi come una cosa di cui le persone non avevano ad arrossire, e se un chinese d'infima condizione sociale la risparmiava, ciò faceva per non subire l'incomodo e la spesa di una moglie di ricambio. La condizione morale e giuridica della donna è sempre uno dei principali indizi della civiltà d'un popolo.

Mitigatosi l'egoismo, l'uomo comprese la benefica funzione che nella società esercita la donna, e questa allora cessava d'essere puro strumento di passioni brutali e oggetto di quotidiane violenze, d'essere sottoposta senza misericordia ai servigi piú bassi e gravosi.

Anche la donna primitiva era madre, ma questa sua missione si considerava con un criterio esageratamente naturalistico, e la fecondità sua non era giudicata differentemente dalla naturale fecondità della terra. La natura abbandonata a sé stessa, scrive il Masci, la *iniussa ultronea creatio*, colpiva col suo rigoglio lo sguardo dell'uomo primitivo, che della natura fece una Dea, la gran Madre, a cui tributò un culto religioso. La donna era immagine di quella produttività selvaggia, come la maternità regolata coi primi connubi era imagine della produttività ordinata della cultura artificiale.

§ 2. *La famiglia femminile.* - Il matrimonio, e quindi la famiglia risale, secondo il Westermarck, fino ai primordi dell'umanità: anzi l'umanità stessa l'avrebbe ereditata dalle specie inferiori. Da altri invece si crede che gli uomini da principio vivessero in uno stato di promiscuità, limitata però agli individui appartenenti a una medesima tribú, onde il Lubbock parla di « matrimonio comune ».

Comunque è certo che in origine mancarono alla costituzione della famiglia quelle qualità morali che diedero piú tardi alla famiglia un carattere spiccatamente etico. I vincoli della parentela allora non potevano essere assolutamente definiti; e piú che per l'origine paterna potevano riconoscersi per l'origine materna.

Ciò costituí la famiglia femminile, il cui carattere distintivo è di essere senza padre. Lo zio materno vi esercita spesso la stessa funzione che nella famiglia paterna è esercitata dal padre. Il nucleo di questa primitiva organizzazione della famiglia non furono l'uomo e la donna, ma la madre e il bambino; il legame naturale primitivo fu l'allevamento, il primo vincolo affettivo l'amore materno. Fu quest'amore che ruppe per la prima volta i cancelli dell'egoismo; esso fu la prima luce nella notte dei tempi primitivi, la prima idealità, il primo palpito santo che commosse il cuore dell'uomo.[1]

La famiglia femminile concorse a sollevare lo stato della donna, ma questa rimaneva ancora in uno stato molto inferiore, priva dell'assistenza dell'uomo. Inoltre alla famiglia femminile si accompagnava la poliandria, che pure non era favorevole alla dignità della donna e della madre, quantunque sottraesse la donna all'eterismo. A lei poi nella poliandria manca l'affetto pieno dell'uomo, che è possibile solo con l'esclusività delle nozze: e manca alla prole il padre certo.

Anche la poligamia segue uno stadio di civiltà inferiore. Se si vuol tributare alla donna il rispetto

[1] « La prima relazione moralizzatrice nasce dal segreto incanto della maternità che in mezzo ad una vita di violenza appare come il principio dell'amore, dell'unione, della pace. Nella cura della sua creatura la donna apprende, prima dell'uomo, ad estendere le sue sollecitudini e l'amor suo al di là della cerchia del proprio io, e ad adoperare tutte le risorse inventive del suo spirito alla conservazione e all'abbellimento d'un'altra vita. Un'aura di mite umanità, quale si scorge nell'espressione del viso delle statue egizie, penetra i costumi dell'età femminile, e le impronta un aspetto, nel quale si riconosce tutto quello che il sentimento materno ha di benefico » (Masci).

a cui ella ha diritto, unica forma possibile di matrimonio è la monogamia, che è anche la forma di matrimonio di gran lunga piú comune.

§ 3. *La famiglia maschile o paterna.* - N' è capo il padre, e si può dire che cosí la famiglia è organicamente costituita.

Della famiglia maschile o paterna troviamo la piú chiara manifestazione nella prima civiltà greco-latina. In generale può dirsi che col raffinamento della civiltà andò presso ogni popolo limitandosi la irregolarità delle relazioni sessuali, e il vincolo tra genitori e figli si andò sempre piú rassodando.

Da prima la donna entra a far parte della famiglia del marito per compera; [1] il consenso di lei non è necessario, e il connubio è religiosamente consacrato da due culti fra loro strettamente connessi, che

[1] La compera succedette al ratto, che predomína nei popoli primitivi, e trovasi ancora fra popoli selvaggi o non ancora molto inciviliti.

Origine di questo costume fu, secondo lo Spencer, la resistenza della donna, derivante da pudicizia vera o finta. Alcuni la vollero effetto di esogamia (connubio di un uomo con donna di altra tribú); altri sostennero che se ratto ed esogamia possono coesistere, non è però dimostrato che stiano fra loro in rapporto di causa ad effetto.

Secondo il Westermarck il ratto ha origine principalmente dalla repugnanza che provano anche le tribú endogame, al matrimonio consanguineo, dalla difficoltà per un selvaggio di procurarsi una donna all'amichevole quando non può dare al padre un compenso per la perdita della figliuola.

Presso certi popoli il matrimonio si contrae per compera, a credito, ma generalmente i figli non possono uscire dalla casa paterna fino a che il prezzo non è interamente pagato.

Il consenso della sposa comincia a divenire essenziale e decisivo, mano mano che si va fissando il carattere etico del matrimonio. Allora gli usi e le leggi cominciano a consacrare la personalità della donna.

lo circondano di un'aureola di santità ed inviolabilità; il culto dei morti ed il culto del fuoco sacro. Le propiziazioni, le preghiere, i sacrifici alle divinità che si compivano dinanzi al focolare domestico, fecero sí che l'unione coniugale non si considerasse come un semplice rapporto sessuale, o un'affezione passeggera, ma come un'unione sacra e indissolubile. [1] La donna era in questo modo iniziata al culto domestico, alla religione dell'uomo della cui famiglia entrava a far parte.

E il connubio era stabile. Però la donna era considerata (secondo il diritto romano, greco, e indiano) come una eterna minorenne, soggetta all'autorità del marito, il quale era sovrano. A lui, alla *patria potestas*, erano soggetti, come la moglie, i figli, i quali pure finché il padre viveva erano minorenni.

Il padre era l'uomo forte, il protettore a cui doveasi assoluta obbedienza, il sacerdote, il depositario dei riti misteriosi del culto e delle formole sacre della preghiera, l'erede del focolare domestico, il ceppo della discendenza, il patriarca, onde il termine *pa-*

[1] Il diritto romano permetteva facilmente di dissolvere il matrimonio per *coemptionem* o per *usum*; ma per la dissoluzione del matrimonio era necessaria una nuova cerimonia sacra, la *confarreatio* non poteva essere distrutta che dalla *diffarreatio*. I due sposi che volevano separarsi, comparivano per l'ultima volta dinanzi al focolare comune; un sacerdote e dei testimoni, erano presenti; si presentava agli sposi, come nel dí delle nozze, un pane di fior di farina, ma in luogo di dividerselo, essi lo respingevano. Poi, invece di preghiere, pronunciavano delle formule strane, gravi, odiose, spaventevoli, secondo le espressioni di Plutarco, una specie di maledizione, per la quale la donna rinunciava al culto e agli dei del marito. D'allora, rotto il legame religioso, ogni altra comunità cessava di pieno diritto, il matrimonio era sciolto » (Masci).

triarcale dato alla famiglia. Fu soltanto piú tardi, prima nell'Egitto e poi nella Grecia, che il padre oltreché come padrone ci appare anche come genitore. [1]

Nella determinazione della paternità c'è come una liberazione dello spirito dal nudo fatto materiale, e nel primato accordato ad essa sulla maternità l'uomo si eleva al di sopra delle leggi della vita materiale. Il legame etico del figlio col padre, la famiglia paterna, attesta pertanto un grado di sviluppo morale piú alto che non l'amore materno; è un'istituzione di diritto civile. Le società materne hanno per fondamento un fatto naturale; le società paterne sono riunite da un legame volontario e razionale, e portano il carattere di associazioni riflesse e volute » (Masci).

Nello stesso tempo la dignità della donna fu nelle famiglie paterne sollevata, poiché essa veniva ad occupare un posto importante accanto al marito, e la unione con l'uomo riconosciuta come legittima dalla comunità, era suggellata dalla comune cura dei figliuoli, e dal fine sociale che l'unione aveva per sé medesima.

§ 4. *La donna e il matrimonio nella storia della famiglia monogama.* - Non fu senza una lenta e lunga elaborazione che il matrimonio si fondò sopra un giusto concetto della comunità morale. Lo dimostra

[1] Però anche presso i Romani era riconosciuto al padre di famiglia il *jus vitae et necis* sopra i figliuoli, e per una legge esplicita delle dodici Tavole egli li poteva imprigionare, vendere e mettere a morte. Plutarco dice che Bruto fece morire il figlio senza processo non come console, ma come padre.

la condizione quasi privilegiata delle etère della Grecia, [1] le quali raccogliendo intorno a sé i maggiori artisti, poeti, storici e filosofi, si gettavano nella corrente esteriore e intellettuale del loro tempo, e divenivano spesso il centro d'una società letteraria di splendore inarrivato.[2] Invece le donne di casa, il cui primo dovere era la fedeltà, maritate per lo piú giovanissime, vivevano quasi separate dal mondo. Il filare, il tessere, il sorvegliare al mantenimento della casa, e la cura degli schiavi infermi erano le loro principali occupazioni. Abitavano in una speciale e remota parte della casa, le piú ricche escivano di rado, e mai senza l'accompagnamento d'una schiava. Non assistevano ai pubblici spettacoli, non ricevevano visite di uomini se non in presenza dei loro mariti, né sedevano alla mensa di questi se aveano ospiti maschili. Il matrimonio era considerato solo come un mezzo di dare cittadini allo Stato: la condizione giuridica e morale della donna non poteva dunque essere molto elevata.

Nella civiltà romana la castità e la severità dei costumi primitivi circondano la donna di riverenza; il nome di *matrona*, si considera come un appellativo di onore, ed è pregiata la vita di famiglia. Dopo le

[1] L'etera fu spesso regina della bellezza, e serví di modello alle statue d'Afrodite: né l'ammirazione della bellezza fu mai altrove cosí generale e appassionata; ella penetrò fino nella dottrina etica, la quale considerò la-virtú come la forma piú alta della bellezza soprasensibile.

[2] Aspasia, famosa pel suo spirito e per la sua bellezza, conquistò l'amore di Pericle, e gl'inspirò spesso la eloquente parola e il sagace consiglio che lo fecero grande. Platone fa prendere da Socrate le dottrine circa l'essenza dell'amore dall'etèra Diotima; e l'etèra Leontina fu fra le piú zelanti seguaci d'Epicuro.

guerre puniche e specialmente durante l'impero, la donna romana ottiene un grado di emancipazione legale che mai fu maggiore, specialmente per essere decaduta l'antica *patria potestas*. D'altra parte ridotto il matrimonio a un patto stretto per l'utile dei contraenti, divenne risolubile non appena il consenso, che lo aveva creato, veniva a mancare. Anche gli uomini piú gravi trattavano i piú alti interessi della famiglia con leggerezza incredibile; e quantunque anche in tempi di corruzione si siano avuti splendidi esempi di eroismo coniugale, il divorzio divenne, come dice Tertulliano, il primo frutto del matrimonio.

Sul concetto dell'unione coniugale e della missione della donna ebbe molta influenza il Cristianesimo. Certamente non è stato il Cristianesimo il primo ad insegnare che la castità fosse una virtú; essa è un attributo dell'uomo, e n'è prova il pudore, il quale rivela in esso istintivamente la superiorità della natura razionale sull'animale; ma il Cristianesimo esagerò *in abstracto* la virtú della castità considerando la donna come causa delle tentazioni per l'uomo.

Mentre nella civiltà pagana prevale il principio giuridico o politico della famiglia, cosicché il matrimonio è considerato da un punto di vista sociale, nella civiltà cristiana prevale il misticismo etico, per cui si attribuisce alla purità etica un pregio indipendente da ogni considerazione utilitaria.

Ciò contribuí a inculcare in maniera irrefutabile il dovere della reciproca fedeltà, senza il quale è vano presumere che il matrimonio possa essere una vera e perfetta comunità etica. Ma fu un ascetismo esagerato, che oltre alla severità illimitata con la donna, aveva il difetto di far consistere ogni virtú nella pu-

rificazione, e nel distacco dalle cose materiali.[1] Nello stesso tempo il Cristianesimo dava al matrimonio carattere religioso e sacramentale, lo dichiarava indissolubile, proclamava l' eguaglianza dei due sessi davanti a Dio, e determinava i doveri di mutua fedeltà e d' amore. Cosí nel matrimonio andò progressivamente scemando il carattere naturalistico, simbolico, sensibile, e crebbe continuamente la idealità etica (Masci).

Il matrimonio diventò progressivamente piú morale e piú moralizzatore; per esso infatti si rese piú possíbile lo svolgimento delle idealità antiegoistiche di cui l'uomo è capace. Con la monogamia divenne piú spiccato anche l'altruismo sociale.

§ 5. *La famiglia moderna.* - Il vincolo coniugale venne a costituirsi per l'idealità etica, come un vincolo altamente etico, cosí da dar luogo a un vero e proprio *organismo etico* quale può definirsi la famiglia. Da prima troviamo l'idealità del potere, piú tardi l'idealità dell'amore e i reciproci doveri e diritti dei coniugi e della prole. « Dalla maniera ferina dei primi connubi, pei mutabili amori delle nozze poliandriche e poligame, alla castità del matrimonio monogamo indissolubile, è tutto un trionfo dell'ideale natura umana sul piú rude e instabile istinto sensuale, tutto un processo di purificazione del sentimento, che si eleva dalla pretta animalità alla piú alta idealità dell' amore, all'integrazione specifica di due enti, anzi

[1] Quid aliud est mulier, nisi amicitiae inimica, ineffugabilis poena, necessarium malum, naturalis tentatio, desiderabilis calamitas, domesticum periculum, delectabile detrimentum, mali natura, boni colore depicta? (S. Crisostomo).

di due mondi spirituali. Perché lo sviluppo, che la vita spirituale raggiunge nell'uomo, abbraccia orizzonti chiusi al semplice animale, gli orizzonti dell'arte e della religione, della scienza, della moralità e del diritto; e la luce, che irradia quei cieli, si riflette anche per le sfere della vita sensuale ed affettiva » (Masci).[1]

§ 6. *L'avvenire della famiglia.* - È la famiglia attuale una forma definitiva, permanente o transitoria, e destinata ad essere sostituita da forme superiori? « Lo spirito del dubbio (del dubbio scettico, non del dubbio ricercativo) non ha risparmiata la famiglia; l'ha attaccata nella sua sanzione religiosa, sociale, morale, riducendola a una convenzione arbitraria, a

[1] La famiglia è pertanto un'istituzione o un'idealità essenzialmente umana, sebbene i suoi germi si rinvengano anche nelle società animali. E quanto è alto il carattere della famiglia! « Il connubio dei genitori durevole perfino tutta la vita; e non fondato sopra le passioni erotiche, ma nobilitato da qualche cosa di più ideale, e che può valere poi, anche da solo, a mantenerlo nella intermittenza e nella cessazione di quelle passioni.

L'amore tra il padre e la madre, e tra loro e i figli, e dei figli verso i genitori, e tra di essi, è un amore che ha per oggetto meno assai il materiale sensibile, che il morale; è un amore che dura tutta la vita; e dura il più forte, il più nobile, e il più confortante di tutti gli amori; e sopravvive anche nella memoria di chi è già morto » (Ardigò).

L'affetto di una giovane madre per il suo bimbo, è cosa veramente mirabile; è poetico il sorriso che queste due creature teneramente si scambiano. « Ma la madre già vecchia sente ancora tanto amore pel figlio già padrone di sé, e divenuto estraneo alla casa paterna, da dare per esso la sua vita senza esitazione. E il figlio, già uomo, e morto l'impeto ingenuo della prima giovinezza, davanti alla madre attempata, dalla persona curva e cadente, dalla faccia sparuta, dal capo incanutito e mezzo calvo, può contemplarla con un senso di compiacenza, il più divino di qualunque altro » (Ardigò).

una relazione libera, regolata dal sentimento e dalla famiglia. Né manca l'ironia pratica; giacché è l'ironia della vita di famiglia, quella profonda indifferenza, che si cela sotto la maschera delle convenienze esteriori, quella infedeltà reciproca e consentita, che tradisce nel segreto i principî che proclama in pubblico. Del pari, la noia della vita intima, della sua tranquillità, della sua regolarità, della sua semplicità, tende a rendere grave la vita di famiglia; la noia della soggezione, del lavoro, dei piaceri semplici, dei dolori che santificano. Si dice, che l'organizzazione attuale della famiglia non provvede alla libertà della persona, e però non provvede alla storia, che è dei liberi. Si ripete il vecchio concetto platonico, che gli interessi, che la famiglia crea, tendono a svolgere il cittadino, dall'intento supremo della vita sociale, il quale è riposto in ciò, che ciascuno identifichi il proprio interesse con quello della società. Si dice, che la vivacità tutta sensitiva dei sentimenti, che la famiglia moderna, nella sua limitazione, eccita, non può impedire e sopraffare i sentimenti, di natura astratta, che hanno la vita sociale come obbietto. Si proclama l'insufficienza della famiglia anche per quello che parrebbe il primo suo cómpito, l'educazione; e la si accusa di essere la cagione ultima di quasi tutte le ineguaglianze sociali, e segnatamente delle economiche; perché si crede, che della ineguale partecipazione dei cittadini ai beni materiali sia causa prima l'ordinamento della proprietà in patrimonio di famiglia. E poiché la storia non conosce soste assolute e definitive, e la famiglia s'è andata sempre, lentamente, ma pur radicalmente trasformando; cosí si augura, che il tempo lavori a questo, a rompere le

rigide limitazioni che fanno della famiglia un mondo a parte, dove l'esclusivismo e l'egoismo predominano e rispetto alle persone e rispetto alle cose, e a risolverla e ad annullarla nella più vasta comunità dello Stato.

Noi non crediamo che ci sia antagonismo fra la società e la famiglia; riconosciamo la diversa natura dei sentimenti che animano queste due istituzioni, ed anche, entro certi limiti, la loro indipendenza; crediamo che adempiano due funzioni distinte e diverse, ma egualmente necessarie, e destinate non ad escludersi e a sostituirsi, ma a integrarsi e armonizzarsi. Pensiamo, che anche delle importanti trasformazioni nell'aspetto economico della società siano possibili senza distruggere la famiglia; e che non si possa disconoscere, che una qualche mutazione, contenuta però in limiti stretti e precisi, non sia per farsi strada rispetto alla condizione della donna fuori del matrimonio. Professiamo un grande disprezzo per le teorie del libero amore; e non sappiamo intendere come la famiglia sia impedimento alla libera azione dell'individuo, quando riflettiamo, che il lavoro non recluta le braccia massimamente tra quelli che vivono come atomi isolati. Se libertà non è un dimenarsi nel vuoto, e se l'operosità è maggiore, quando maggiori e più sentiti sono i fini della vita, la famiglia non è ostacolo, ma sprone all'azione. Il suo benefico influsso si rivela nello spirito di conservazione che ispira rispetto alla ricchezza e alle istituzioni e che deriva dall'interesse che essa desta in noi per le cose di questo mondo, e dai vincoli tenaci coi quali ci lega alla vita. Reputiamo necessario, che, per taluna delle sue funzioni, e segnatamente per quelle della

istruzione e dell'educazione, la famiglia riceva il concorso dello Stato, ma stimiamo sommamente dannoso, anche solo per questa funzione, la completa sostituzione dello Stato alla famiglia; e il ritorno alle società commiste dei primi tempi umani giudichiamo tanto poco desiderabile, e tanto poco un progresso, quanto sarebbe il ritorno del sistema solare alla nebulosa primitiva che lo generò » (Masci).[1]

La storia della famiglia ci dimostra una progressiva semplificazione nella sua organizzazione; noi, scrive il Masci, crediamo che la disintegrazione non debba procedere più oltre. Ma l'idealità dell' affetto coniugale deve conservarsi ed elevarsi sempre più, parallelamente all' elevarsi delle altre idealità sociali. Ciò è richiesto dall'interesse della prole e dello Stato, ed è una vera e propria esigenza dell' educazione nazionale.[2]

[1] Il Letourneau crede che se la monogamia è per noi la forma più perfetta che si conosca, non è però l'ultima anche nell'evoluzione dei riti coniugali. Ma possiamo osservare, soggiunge il Westermarck, che se il genere umano continuerà ad avanzarsi come per il passato verso il medesimo fine; se, per conseguenza, le cause dalle quali derivò la monogamia nella società più progredita, non verranno a cessare, ma opereranno con vigore sempre crescente; se specialmente l'amore che modernamente si chiama altruistico, tenderà sempre più a sostituirsi all'egoismo; se l'amore sarà ognora più delicato ed esclusivo, le leggi della monogamia oltre a rimanere immutate, diverranno sempre più rigorose e rispettate.

[2] « La vita in casa si vive; e fuori di casa, o con la fatica si procaccia, o si dimentica nelle distrazioni; quel che l'uomo è, vedilo in casa; la casa, la famiglia, fanno il bene o il male della vita » (Giusti).

« Come la parte della Patria è quella di educare *uomini*, cosí la parte della Famiglia è quella di educare *cittadini*. Famiglia e Patria sono due punti estremi d'una sola linea » (Mazzini).

La famiglia infatti è anche la scuola di tutte le virtú sociali, poiché ci apprende veramente ad amare, a sacrificarci, a obbedire, e a comandare.

Chi avrà appreso fin da ragazzo a soffrire delle sofferenze di quelli ch'egli ama, ad apprezzare il sacrificio dei genitori che l'hanno allevato, a rispettare la loro autorità, a vedere nei fratelli degli eguali che hanno i medesimi diritti di lui, e piú tardi a dirigere con fermezza i propri figli; quegli saprà sempre meglio d'ogni altro prender parte ai mali dei suoi simili, sacrificarsi con disinteresse, sottoporsi senza riluttanza ai suoi superiori legittimi, praticare la giustizia senza debolezze, comandare senza tirannia. [1]

§ 7. *L'emancipazione della donna.* – Al purificarsi dell'idealità della famiglia corrispose, come vedemmo, il purificarsi del concetto che si ebbe successivamente della donna: e si andò cosí tributando alla donna onore e rispetto sempre maggiori. Si comprese quale conforto possa trarre l'uomo dalla squisita anima di una saggia moglie, quale bene derivi dalla saggezza delle madri ai figli, e per conseguenza alla società, i cui costumi dipendono in gran parte dal livello mo-

[1] Si comprende adunque quali siano i doveri dei genitori verso i figli, e dei figli verso i genitori. Sono doveri cosí naturali, che potrebbe parere un'offesa il ricordarli. « Se l'uomo potesse nell'età della ragione rammentare l'ardore di un sol bacio materno, non potrebbe avere il coraggio di commettere la piú piccola ingiustizia verso chi lo ha baciato in quel modo » (Mantegazza). — « Nel caso raro che taluno abbia parenti poco benevoli, questi sono tuttavia in diritto di esigere stima; il solo essere quelli gli autori della sua vita dà loro una sí rispettabile qualità, ch'ei non può senza infamia, non dirò vilipenderli, ma né tampoco trattarli con noncuranza. In tal caso, i riguardi che userà loro saranno un maggior merito, ma non saranno meno un debito pagato alla natura, alla edificazione dei simili, alla propria dignità » (Pellico).

rale delle donne. Rimase però sempre la soggezione della donna al marito e la sua inferiorità legale; onde il desiderio che anche la donna si sollevi giuridicamente in maniera da diventare pari all' uomo.

Osserveremo innanzi tutto che non può volersi l' eguaglianza giuridica dell' uomo e della donna, se non diventano prima a tal proposito mature le idealità sociali. Altrimenti se si avesse un progresso dal lato giuridico, si avrebbe certamente un regresso dal lato morale. Inoltre è necessario osservare che « l' eguaglianza non può essere reale, e non è giusta, là dove non c' è eguaglianza di attitudini, di funzioni, di forze. Il capo della famiglia è, per designazione della stessa natura, l' uomo; egli si sente piú operoso, piú forte, piú giusto; la donna si sente sommessa, riservata, pudica. Psicologicamente le differenze di sesso hanno tale valore che tutta la vita dello spirito ne è penetrata e differenziata; non la vita affettiva soltanto, ma il pensiero e la volontà. Ora, rispetto a queste ultime facoltà manca nella donna il chiaro concetto dell' universale, e il sentimento calmo e forte della giustizia; essa ama, è tocca dall' individuo piú che dalla società, e perciò conviene che altri rappresenti la famiglia dinanzi alla società » (Masci). [1]

Non si possono adunque trascurare le differenze intellettuali e morali che, come le morfologiche e fisiologiche, esistono fra l' uomo e la donna. [2] Ma

[1] « La vera vita delle donne si vuole imparare dov' ella s' ha a vivere. Il regno delle donne è in casa; ivi, se son belle, paion piú belle; ivi, se buone, piú buone » (Balbo).

[2] « Le donne sono non di rado superiori agli uomini nell' agilità e rapidità dei concepimenti, nel tatto naturale, nella facoltà

se la natura intellettuale e morale della donna non può essere del tutto trasformata, può tuttavia essere migliorata. Se vogliamo migliori gli uomini, per mente e per cuore, dobbiamo badare a render migliore la donna, nell'intelligenza e nella moralità: molto spesso i figli sono tali, quali sono le madri. Se nella donna osservasi una tendenza a ragionare imperfettamente, a non riflettere con un grado sufficiente di attenzione e un sano spirito di critica; se nelle sue idee osservasi incoerenza e indecisione;

di cogliere le piú delicate eccitazioni del sentimento; e perciò hanno potuto produrre qualche cosa di significante nella conversazione, nello stile epistolare e nella novellistica. Quindi la differenza intellettuale non consiste tanto nella diversa potenza, quanto nel diverso interesse che i due sessi portano nel sapere. Gli uomini cercano la verità effettuale, e il principio e la legge che la governa; le donne invece non s'interessano alla verità per sé stessa, a quella che non le commuove; e la respingono anche, e ricusano di credere se contraddice ai loro affetti; perfino la fede apprezzano piuttosto come fonte di consolazione, anziché come espressione d'una realtà oggettiva. Amano nel sapere la compiutezza, l'insieme, il fine; e non apprezzano un principio che non regga un tutto di conseguenze. Come i poeti, abborrono l'analisi, e tengono in conto l'*Arte che tutto fa nulla si scopre*; il dubbio non rampolla nella loro mente a piè del vero, e perciò si affezionano al piccolo mondo delle loro credenze, non spingono lo sguardo al di là, e non le agita la febbre della ricerca.

Sotto il rapporto morale, non si può negare che le donne si mostrino piú spesso superiori agli uomini, se si considera che il sacrificio, la caratteristica piú spiccata d'una natura virtuosa, si riscontra assai meno nell'uomo che nella donna, la quale sovente vive tutta in un altro e per un altro. Sono piú indulgenti, piú compassionevoli, piú amorevoli, piú sensibili, piú cedevoli. Nella povertà e nel bisogno offrono i migliori esempi di abnegazione, di resistenza alle tentazioni, e di sacrifizio per l'altrui bene e per l'altrui felicità. Sono piú caste nel pensiero e nell'azione, e meno proclivi all'intemperanza, e se mancano della fortezza che disfida, hanno però quella che sopporta e s'adatta. Ma nella virtú intellettuale sono agli uomini decisamente inferiori. Di rado amano

se la donna ha difetto di previsione, ed è facile a lasciarsi dominare, converrà fortificarne l'intelligenza, educarla a quello spirito di pacata ponderazione che pur nella donna non di rado troviamo, e che tanto giova alla sagace educazione dei figli. Si dovrà equilibrarne lo spirito, correggerne la sensibilità, rendendole, se le mancasse, con la naturale pietà, la equità; cosí sarà diretta al bene anche quella debolezza che per essere naturale non potesse esserle tolta, e che è già santificata dalla sua missione di madre.

come ho notato, la verità per sé stessa; non riconoscono quello che ci può essere di buono nelle credenze opposte a quelle da esse professate, e non sanno distinguere il carattere d'un avversario delle opinioni che difende. Raramente sono imparziali, e sebbene magnanime nelle azioni, sono raramente tali nelle opinioni e nei giudizi. Le rappresentazioni eccitatrici della pietà e dell'amore sono non solo piú vivaci, ma anche piú tenaci in esse; perciò mentre il padre prova il maggior dolore nell'atto di separarsi dal figlio, la madre sente piú vivamente la lontananza. Pure, sebbene piú viva e piú tenace, la simpatia è nella donna meno comprensiva che nell'uomo. La sua benevolenza si manifesta piuttosto nella pietà, che mitiga le sofferenze dei singoli, anziché nell'amore generale dell'umanità, piú pensoso di prevenire i mali che di lenirli. La immaginazione femminile è piú legata al particolare, e il sentimento è piú concentrato sulle persone che sulle cose; e se anche le donne s'interessano per una gran cosa, ciò accade per lo piú quando essa è posseduta da un grand'uomo o da un uomo che amano. Perciò il loro entusiasmo politico è piú leale che patriottico, e nella storia preferiscono l'aneddoto biografico e la descrizione dei caratteri allo svolgimento delle cause. Il sentimento astratto del diritto, nella sua forma rappresentativa piú generale, è debole in essa, la giustizia è vinta dall'affetto, e il sentimento sociale cede al famigliare. Da ciò quella loro natura antigiuridica, che non sente il valore della legge, ed è disadatta a reggere e conservare gli Stati.

Queste differenze dell'intelletto e del cuore danno una diversa impronta alle due individualità, e ne fanno come i termini di un'antitesi. L'antitesi della forza e della grazia, della giustizia e della pietà, della ragione e del sentimento, della volontà e del-

§ 8. *L' educazione della famiglia.* - « È certo che un individuo che nasca da genitori ricchi, colti, galantuomini, un individuo che non abbia mai patito né freddo né caldo, che sia sempre stato accontentato, non mai rimproverato, crescerà pacifico, gentile, molto probabilmente galantuomo e con disposizioni ottimiste. Un individuo invece il quale nasce in condizioni affatto diverse, e fin dall'infanzia sia stato in mezzo ai patimenti, agli alterchi, sia stato oggetto di continui rimproveri aspri e bruschi in modo da produrre in lui reazioni di stizza e di vendetta, riuscirà pessimista, avrà in odio la società, e sarà maggiormente disposto ad azioni cattive. [1]

Anche la famiglia adunque ha una grande influenza sull'educazione » (Ardigò).

La scuola è insufficiente senza la famiglia; nella famiglia è il sostrato dell'educazione fisica, intellettiva, morale, estetica, religiosa. In essa s'intessono i primi fili della stoffa mentale, da cui dipenderanno tutte le attività dell'uomo. In essa adunque si rac-

l'affetto, della fiducia in sé e dell'abbandono in altri, dell' energia che soggioga e della passione che si dà. L'uomo aspira a personificare in sé l'ideale umano, a farla da esemplare e da modello, a presentarsi come investito d'una missione, come organo per l'attuazione d'un'idea. La donna invece vuol valere ed essere pregiata per sé stessa, come un fiore, la cui bellezza non si misura dal fine, ma dalla freschezza dei colori e dall'armonia delle forme. La donna vuole piú amore che rispetto, l'uomo piú rispetto che amore; questi non si dimentica mai tutto e durevolmente nell'amore, quella ne fa la sua vita, il suo mondo, appassionata come Saffo, devota come Eloisa » (Masci).

[1] I gatti di certe famiglie scappano alla vista di un estraneo, mentre quelli di altre godono di essere accarezzati da chicchessia. Ciò pel diverso trattamento ricevuto nelle case dove sono cresciuti.

coglie tutto il problema pedagogico; il quale non potrà essere risoluto pienamente, se non quando si avrà una continuità ed un'omogeneità di sviluppo e di contenuto nella triplice gradazione educatrice, che l'uomo percorre dalla famiglia alla scuola e da questa alla società; quando cioè la famiglia sarà una preparazione alla scuola, e questa una preparazione alla vita collettiva.

Ora siffatto scopo non sarà raggiunto altrimenti, che facendo penetrare le leggi della scienza anche nell'educazione della famiglia. Perché solo mediante la conoscenza delle leggi scientifiche potrà intraprendersi con piena consapevolezza l'opera difficile e delicata di provvedere in modo efficace ed opportuno al primitivo sviluppo fisico dell'uomo, allo sviluppo dei vari sentimenti, alla formazione graduale delle idee e della volontà. Senza la famiglia l'educazione manca di base; senza la scienza manca di norma e di criterio. [1]

Ma l'educazione della famiglia appartiene, massimamente ne' suoi stadii primitivi, alla madre. [2] La madre educa insieme con la mente e col cuore, col precetto e con l'esempio. Niente può sostituire la madre, come nessuna scuola può sostituire la famiglia, [3] ed i maggiori mali venuti alla società umana

[1] Doctrina sed vim promovet insitam
Rectique cultus pectora roborant:
Utcumque defecere mores,
Dedecorant bene nata culpae (Orazio).

— Invidus, iracundus, iners, vinosus amator,
Nemo adeo ferus est, ut non mitescere possit,
Si modo culturae patientem commodet aurem (Id.).

[2] L'ha detto anche Aristotele: « Omnis educatio est a matre ».

[3] « Non assuescat infans ei sermoni qui dediscendus deinde sit » (Quintiliano), — « L'educazione potrà dirsi rispondente al

sono derivati dall' essersi sconosciuta l' importanza delle madri nell'opera della educazione. [1]

L'opera del padre comincia piú tardi e non concerne tutto quel complesso d' impressioni, di sentimenti, di rappresentazioni, di cure igieniche, che appartengono alla madre, e apparecchiano la formazione fisica e morale dell' uomo. Il padre apparisce come principio d'autorità, di legge, di sapienza, di ordine, innanzi a cui deve piegarsi il volere del bambino. La madre gli è piú intima, piú vicina; il padre è superiore. La madre educa con la tenerezza dell'affetto; il padre coi principî della ragione, e però l'azione del padre diventa piú essenziale a misura che si arriva all'età dell'intelligenza. [2] In tal modo

suo fine, quando la domestica e la pubblica si verranno sapientemente intrecciando » (Tommaseo).

[1] L' ignoranza, la negligenza, la corruzione delle madri, i modi violenti e aspri, e deboli o disordinati onde esse trattano molto sovente i loro figliuoli, non mancano di avere funeste conseguenze su la loro tempra, su i loro affetti e le loro idee. Nelle carceri si scontano il piú delle volte le colpe dei genitori e in particolare delle madri » (Angiulli).

> Nunc adhibe puro
> Pectore verba, puer, nunc te melioribus offer.
> Quo semel est imbuta recens servabit odorem
> Testa diu (Orazio).

[2] « In nome della libertà s'invoca una nuova diminuzione di quel residuo di patria potestà, che le leggi generalmente vigenti sullo stato della persona, e sulle successioni, ancora conservano, e la sostituzione dello Stato all'autorità dei parenti.

Ora, rispetto a quest'ultimo punto, sebbene sia desiderabile che la libertà in generale si accresca, forse, per quel che riguarda la famiglia, si è già andati tropp'oltre. Si badi, che la soverchia libertà concessa ai giovani non abbia per effetto di slanciarli troppo presto innanzi, di iniziarli prematuramente alle eccitazioni dell'età adulta, e di spegnere l'attrattiva della vita innanzi tempo. Si ricordi, che l'esagerazione della potestà paterna fu un ele-

si produce nell'animo del fanciullo quel connubio armonico di libertà e di sommessione che prepara alla vita civile. A questo fine si scorgerà da ognuno quanto siano necessarî l'accordo, la stima e l'affetto reciproco dei genitori, il cui dissidio perverte l'animo dei figliuoli. [1]

Ma non è solo l'ufficio diretto della madre e del padre, che compie l'opera educatrice della famiglia. Quest'opera si compie altresí nelle relazioni dei fratelli, che suscitano la prima apparizione di quei sentimenti e di quelle virtú verso gli altri, che trovano il loro pieno sviluppo nella vita sociale. Per rispetto ai genitori i figli si trovano in un rapporto di dipendenza; coi fratelli in un rapporto di libertà e di eguaglianza in diverso grado secondo la loro età. [2] Questo duplice rapporto costituisce un fatto educativo di altissimo momento. L'uno educa all' obbedienza verso il principio dell'ordine; l'altro ai sentimenti di pietà, di carità, di giustizia, di benevolenza. L'amore dei

mento di forza della società romana, e che la romana disciplina e la romana probità ebbero orgine dal regime famigliare nel quale il vigore della *potestas* non era temperato se non dalla *pietas*. In Atene la dissoluzione della potestà paterna preparava, fino dai tempi di Aristofane la dissoluzione dello Stato; e nella stessa Roma il regime educativo della gioventú era cosí rallentato nel costume, che il Lydo delle *Bacchidi* di Plauto paragona con rammarico le blandizie liberali della nuova alla forte severità dell'antica educazione latina (*Plauto,* atto 3°, scena 3ª, v. 386 e seguenti » (Masci).

[1] Da ciò si comprende quanto importi innanzi tutto, che sia prudente e meditata la scelta del coniuge. « Qui ci limitiamo a osservare nell'interesse della prole, che se « da un onesto grembo talora uscí reo frutto » (Shakespeare), è anche vero che « fortes creantur fortibus et bonis » (Orazio).

[2] Quis amicior est, quam frater fratri? aut quem alienum fidum invenies, si tuis hostis fueris? (Sallustio).

fratelli è la prima formola dell'amore del prossimo, e per queste ragioni la famiglia è stata l'educatrice dell'umanità [1] » (Angiulli).

Le virtú civili, osservò G. Simon, se non hanno origine e conferma nelle private e domestiche, non sono che virtú teatrali.

§ 9. *Matrimonio e divorzio.* – Il giureconsulto romano Modestino definiva il matrimonio cosí: « Nuptiae sunt coniunctio maris et feminae, *consortium omnis vitae*, divini et humani juris comunicatio ».

Con questa definizione si esclude che il matrimonio dia luogo al divorzio, perché è un' unione stabile. Secondo vedute piú moderne il matrimonio è invece un' unione che può essere temporanea, quando sia sancita la istituzione del divorzio. [2]

La questione del divorzio si presenta sotto due aspetti, ossia abbraccia due problemi: 1.° se il divorzio sia in massima, un' istituzione legittima; 2.° quali norme devono regolarlo perché sia, se n' è accettata la massima, un' istituzione veramente utile. Noi ci limiteremo a un puro cenno, la questione essendo quanto mai ardua e complessa.

[1] « Parenti, sorelle e fratelli, sposa, siano per voi come rami collocati in ordine diverso sulla stessa pianta. Santificate la famiglia nell'unità dell'amore. Fatene come un tempio dal quale possiate congiunti sacrificare alla Patria. Io non so se sarete felici; ma so che, cosí facendo, anche di mezzo alle possibili avversità sorgerà per voi un senso di pace serena, un riposo di tranquilla coscienza, che vi darà forza contro ogni prova, e vi terrà schiuso un raggio azzurro di cielo in ogni tempesta » (Mazzini).

[2] Un' altra definizione del matrimonio, che può, secondo il Westermark, accogliersi universalmente, è la seguente: « Il matrimonio è l' unione piú o meno durevole del maschio e della femmina (per la specie umana, dell'uomo e della donna), che perdura oltre l' atto della generazione e la nascita della prole ».

Innanzi tutto diremo come non è poco combattuta la credenza che il matrimonio sia indissolubile per sé stesso, perché per sé stesso immutabile il diritto su cui si fonda l'unione coniugale. Sappiamo infatti che il diritto muta secondo le condizioni sociali, e che è nel suo stesso carattere intrinseco di uniformarsi a queste. Ma neppure si può considerare il matrimonio come un puro contratto, [1] per dissolvere il quale basti, come bastò a stipularlo, l'arbitrio dei contraenti: ciò gli torrebbe ogni prestigio, e comprometterebbe non poco il bene sociale.

Il matrimonio è essenzialmente fondato sull'amore; [2] cessando questo deve anche dissolversi il vincolo coniugale? A rigore di logica sí, ma d'altra parte sarebbe assai pericoloso che un'istituzione santa come quella del matrimonio, e tanto strettamente collegata con l'interesse dello Stato, fosse affidata alla pura

[1] Nel matrimonio si richiede il contratto civile a tre fini: 1.° perché la comunanza difenda il connubio delle insidie o violenze altrui; 2.° per la certezza della prole; 3.° per non creare famiglia con legami innaturali.

Sono legami innaturali quelli che o per la medesimezza di sangue, o per l'eterogeneità delle specie peggiorano la specie umana. La violazione di questo naturale divieto costituisce l'incesto.

La società che considera lo scadimento fisico della specie umana e segnatamente della razza caucasea, e ama il miglioramento di molte specie d'animali, non può lasciar scadere e intisichire la specie degli uomini (Bovio).

[2] L'amore coniugale è sempre esistito, né poteva non esistere; fu in principio meno intenso che l'amore dei genitori pei figli, massime da parte della madre, perché meno importante per la preservazione della specie (Westermarck).

La cura della prole tiene vivo l'affetto dei coniugi. Ma quest'amore dev'essere il sincero ispiratore delle nozze e della vita coniugale; se no, il matrimonio sarà una profanazione, la quale si risolverà in corruzione sociale.

mutabilità del cuore umano, e diventasse giuoco della volubilità della donna e dell'uomo.

Però vi sono certi momenti nella psiche dell'uomo che segnano come una traccia incancellabile e trasformano un' esistenza: uno di questi è l' odio, l' abbominio che può dividere, e per sempre, due coniugi. In tali casi non sempre la separazione è un rimedio sufficiente, poiché i coniugi separandosi anche legalmente non acquistano il diritto di contrarre nuove nozze. Nel caso, ad es. non infrequente, che dei due coniugi uno sia colpevole e l'altro innocente, dovrà pure quest'ultimo rinunciare, contro il diritto naturale, a una nuova unione che forse potrebbe rendergli la felicità immeritamente perduta? Qui le ragioni stanno per il divorzio, nel quale si avrebbe cosí il necessario riguardo ai principî di giustizia e di umanità.

Ma, si dice, c'è di mezzo l'interesse della prole, per cui non è sempre opportuno che, cessato tra i coniugi il vincolo morale, l'amore, si sciolga anche il vincolo legale.

Si risponde che lo spettacolo di un padre e di una madre che contraggano un nuovo matrimonio, non è forse piú immorale dell' esempio dei genitori condannati dalla severità della legge a tener viva la tradizione della colpa (Villa). — Si può tuttavia soggiungere che non sempre sciogliendo il matrimonio si spegne la tradizione della colpa, la quale anzi, potrebbe, col divorzio, ricadere piú gravemente sui figli, la cui triste sorte sarebbe col divorzio legalmente riconosciuta.

Poiché l'ideale della famiglia è la stabilità, il divorzio è certamente un male: tutto si riduce a ve-

dere se nei casi singoli il divorzio sia un male preferibile a quello dell'indissolubilità, ossia se col divorzio si risparmino e si provochino mali peggiori. Può infatti avvenire che se il divorzio non è concesso fuorché nei casi piú gravi, dopo che ogni tentativo per evitarlo è fallito, e con opportune restrizioni, diventi una speculazione da parte del coniuge immorale.

Quanto piú facile sarà dissolvere i vincoli coniugali, tanto piú facile sarà il contrarli: e l'imprudenza in questo contratto può essere assai piú fatale che in ogni altra specie di contratto. Piú precisamente nella vita coniugale le immoralità domestiche potrebbero apparire come un mezzo per cui arrivare al divorzio; e cosí sarebbero favorite le passioni piú basse. La statistica è pronta ad attestare che in luoghi dove sussiste il divorzio, le domande relative provengono spesso da persone in cui è assai scarsa la capacità inibitoria delle tendenze inferiori, in cui è poco o nulla il dominio di sé. Per contrario la prospettiva del divorzio dovrebbe essere come un freno contro le immoralità, non una spinta a commetterle per ottenerlo.

Se pertanto il divorzio riuscisse a favorire l'immoralità, diventerebbe un'istituzione veramente inferiore, un elemento di degenerazione morale; e seguerebbe un ritorno alla primitiva barbarie. La legislazione deve sempre mirare alla moralità pubblica; senza di ciò perderebbe quel carattere di superiorità che le deriva dalla natura stessa delle idealità sociali, e mancherebbe al proprio fine, ch'è essenzialmente l'utile sociale.

Certamente la sincerità dell'amore non s'imporrà mai con un articolo del codice, ma un articolo del

codice potrà limitare l'arbitrio individuale d'un coniuge, potrà almeno contenere le passioni entro certi confini; una legge civile essendo un'idealità sociale, ha influenza anche sui sentimenti individuali. È a questo concetto che l'istituzione del divorzio dovrebbe in ogni caso informarsi, per impedire che ne siano promosse le immoralità domestiche. Notisi però che anche l'indissolubilità del vincolo coniugale potrebbe essere causa d'immoralità; e a impedirle non è meno necessaria la vigilanza del legislatore.

In ogni caso è fuori di dubbio che il rimedio piú efficace a salvare la famiglia, è che si riformino le coscienze sfiduciate e corrotte, che si accresca il sentimento della responsabilità dei coniugi, che si comprenda la importanza del matrimonio civile.

Ogni istituzione deve avere a fondamento la moralità. Non deve adunque il coniuge violare alcuno dei suoi doveri, e tanto meno devesi contrarre il matrimonio come se dovesse essere un'unione temporanea, e con fretta imprudente, senza quelle precauzioni che le cognizioni della scienza e la pratica della vita hanno il merito di suggerire.

È provato che la durata del matrimonio ha seguíto il progresso dell'incivilimento, e possiamo esser certi, scrive il Westermarck, che un dato grado di civiltà è condizione essenziale perché si formino unioni durevoli quanto la vita. Se vogliamo adunque trovarci a quel grado di civiltà di cui vorremmo esser degni, dobbiamo amare, conservare e favorire la stabilità coniugale.

APPENDICE

CENNI DI STORIA DELLA FILOSOFIA

CAPITOLO I

Lo studio della storia della filosofia.

§ 1. Preistoria, storia, e leggi del pensiero umano. — § 2. Conseguente importanza dello studio della storia della filosofia. — § 3. La filosofia e la storia della filosofia.

§ 1. *Preistoria, storia, e leggi del pensiero umano.* - Il pensiero nostro attuale risulta da tre ordini di dati: i dati della prima età, che, quando si è adulti, si trovano già compiuti senza che si sappia come, cosicché il volgo li crede innati: i dati successivi che sono effetto di una elaborazione cosciente: e finalmente le leggi che regolano la formazione di queste due specie di dati, dei quali possiamo dire *preistorici* i primi, *storici* i secondi.

Analogamente dicasi di ogni scienza. Nessuna scienza è propriamente tale, come oggi s'intende, se non vi concorrono tre ordini di cognizioni. La pianta del botanico, l'animale dello zoologo, l'uomo dell'antropologo, sono dati che si considerano come il prodotto di evoluzioni preistoriche precedenti e come soggetti ad evoluzioni ulteriori, e come sussistenti con leggi e ritmi determinati di attività e di funzione nella successione dei loro momenti evolutivi.

Il geologo arguisce dalla *storia* della terra, le sue formazioni preistoriche, e ne trae le leggi che determinarono l'evoluzione geologica. Così la scienza che studia l'evoluzione del pensiero filosofico, ossia la storia della filosofia. Anche il pensiero filosofico ha la sua preistoria, la sua storia, le sue leggi. E queste leggi dimostrano come anche il pensiero filosofico fu sempre, allo stesso modo d'ogni formazione naturale, l'equilibrio di forze particolari, equilibrio instabile, come sono instabili le circostanze da cui è determinato; equilibrio vario, come sono varie le sue condizioni da popolo a popolo, da classe a classe, da individuo a individuo.

Il periodo preistorico del pensiero filosofico non segna ancora veramente una scienza, quale è intesa oggi, ma vi si contengono abbozzati gli elementi delle scienze posteriori. Il periodo storico adunque vi si connette come una necessaria derivazione; vi si connette specialmente per la gran legge che un pensiero attuale riassume il pensiero passato, come avviene nell'evoluzione della specie. (*El. di psic.* Cap. I, § 5). È quindi scienza, sotto un certo rispetto, anche quella primitiva, anche quella preistorica.

§ 2. *Conseguente importanza dello studio della storia della filosofia.* - Tutta la scienza era in origine filosofica, e quando da questa si staccarono successivamente le singole scienze, come da un solo tronco si staccano i rami, anche allora le scienze conservarono con la filosofia la più intima connessione (*El. di psic.* Cap. I. § 1-2). La filosofia è quindi nell'enciclopedia delle scienze come l'organo centrale, e studiarne la storia significa studiare l'evoluzione del pensiero umano, e del pensiero scientifico.

La filosofia è anche oggi la matrice delle scienze e ne è nello stesso tempo la sintesi (*El. di logica*. Cap. XIX, § 5): le scienze si organizzano sempre intorno a idee filosofiche fondamentali. « Cosí l'idea della materia che, nella vecchia astrazione aristotelica, fosforeggia incertamente in un bagliore evanescente, nella sintesi scientifica di oggi brilla di luce reduplicata ed inspessita pei raggi che vi si appuntano e vi si sovrappongono dalle fonti diverse dei suoi splendori isolati; cioè dal cristallo del minerale, dalla cellula dell' organismo, dalla molecola del corpo, dall'atomo della sostanza, dalla monade dell' etere infinitamente piccola e scevra di peso. Ne consegue che il fisico e il naturalista hanno a loro disposizione, per iscrutare il mistero del cristallo, della cellula, della molecola, dell'atomo, dell'etere, non una luce sola, insufficiente a rischiarare a grande profondità, ma il fuoco assai piú potente di molte luci convergenti » (Ardigò).

Importerà adunque che lo scienziato apprenda dalla storia della filosofia come i concetti generali ch' egli applica nelle sue induzioni siano concetti relativi. Nello scheletro di una scienza si celano le reminiscenze degli errori antichi, come negli organismi piú elevati si celano gli organi semiatrofizzati degl' inferiori; e conviene spogliarsene. Ma per spogliarsene è necessario persuadersi che i concetti piú generali, filosofici, d'una scienza, anziché essere un prodotto *a priori* dell'attività mentale, sono un prodotto storico o preistorico, e che quindi sono affatto relativi alle circostanze che li produssero e svolsero. [1]

[1] « Tra uno che conosca questa relatività e uno che l'ignori, passa, per rispetto alla scienza, la stessa distanza che tra l'uomo

Come osserva l'Ardigò, il cultore mediocre e comune di una scienza è come un lavorante ordinario di una industria.

Questo entra in una officina; vi trova gli strumenti dell'arte sua, e impara a servirsene ottimamente. Ma non ha poi mai pensato a inventarne di piú perfetti; e l'industria nelle sue mani si mantiene lodevole sí, ma stazionaria.

Assai diverso è il caso dei lavoranti di genio. Essi arrivano anche a modificare gli stessi strumenti tradizionali, e ad inventarne di nuovi; e con ciò la industria fa un passo innanzi, e si perfeziona. E i mediocri la continueranno cosí perfezionata, ma non sapranno perfezionarla di piú.

Analogamente nella scienza. I cultori comuni apprendono a servirsi, anche abilissimamente, dei concetti generali, onde funziona la disciplina alla quale si sono dedicati, ma li lasciano come li hanno trovati. E cosí quella disciplina, nelle loro mani, non fa progressi radicali ma soltanto si svolge nelle sue particolarità ed applicazioni.

E a questo modo si stabilisce il periodo storico della scienza, nel quale tutti i prodotti si somigliano per note caratteristiche ricorrenti; a somiglianza del periodo geologico indicato dalla formazione delle stesse

del volgo e il giurisperito, per rispetto alla valutazione di un diritto stabilito in una società. L'uomo del volgo lo prende come eterno, assolutamente giusto, identico in tutti i tempi e in tutti i luoghi. Il giurisperito invece, della storia della legislazione ha appreso che, per quanto antico, quel diritto è pur sempre una novità del mondo sociale di una qualche epoca piú o meno lontana, piú o meno storica, che soggiacque a variazioni, e che contiene delle imperfezioni che si tende a riformare, e che una qualche volta si riformeranno » (Ardigò).

specie di roccie, lo spessore delle quali può accusare il lasso di un tempo favolosamente lungo, senza lasciar scorgere una diversità di regime geognostico alla superficie della terra.

Invece i cultori non comuni possono modificare gli stessi strumenti logici delle scienze e con ciò riformarle radicalmente, e rifornirle di vitalità nuove ed insolite. E la luce del concetto strumentale cosí modificato si riflette nello specchio centrale dello scibile, nella filosofia; dalla quale poi, quantunque venuta da un punto particolare della periferia scientifica, irradia sfericamente, e si propaga per tutte le scienze speciali, portando in ognuna di esse il fuoco della vitalità novella. A questo modo il progresso in una scienza diventa il progresso delle altre: la rivoluzione di una, la rivoluzione di tutte quante.

Di ciò si hanno moltissimi esempi. Ognuno sa che in ogni epoca le idee filosofiche dominanti sono imposte a tutte le scienze anche le piú lontane dalla filosofia: anche nelle menti piú libere e piú insofferenti di ritegno. Quelle idee sono state per gli ingegni come le rotaie che danno la direzione alla locomotiva della strada ferrata. Il principio della creazione per parte della divinità, fu il postulato non solo del teologo e del filosofo, ma anche del botanico e del fisico. L'anima umana della filosofia razionale, fu la *conditio sine qua non* anche della fisiologia. L'infinito metafisico, la pastoia delle stesse matematiche.

Ognuno però sa del pari che le grandi epoche della scienza sono contrassegnate da una scoperta fatta da una mente superiore, in un ramo speciale d'una scienza speciale, la quale poi si rifletté nella stessa filosofia, la modificò profondamente, e portò

una rivoluzione in tutto lo scibile correlativo. Ad es. le scoperte di Galilei intorno alle leggi della gravità, occasionate da studi relativi alla fisica, influirono a trasformare la vecchia idea aristotelica della materia; l'idea della materia, che è uno dei cardini della filosofia, e conseguentemente anche tutte le altre scienze.

Le scienze concorsero cosí a trasformare il pensiero filosofico, il quale alla sua volta illuminò i procedimenti e promosse i progressi delle singole scienze. Per conseguenza né lo scienziato deve ignorare la storia della filosofia, né il filosofo deve ignorare la storia delle scienze.

§ 3. *La filosofia e la sua storia.* - Da tutto ciò si comprende quanto importi specialmente al filosofo conoscere la storia della filosofia.

Come oggi non vi potrebbe essere, per esempio, una fabbrica perfezionata di pianoforti, se prima nell'infinito corso del tempo precedente, non si fossero preparati separatamente nell'arte umana le industrie diverse concorrenti alla produzione di quel complesso di parti, che si chiama un pianoforte - cosí il pensiero filosofico moderno non potrebbe essere quale oggi è se non fosse stato preparato nelle generazioni precedenti, anche a prezzo di errori. (*El. di psic.* Cap. I, § 3). Né la sua evoluzione fu casuale e pazza, come il giuoco del caleidoscopio in mano ad un fanciullo, ma fu sapiente e regolare, come le evoluzioni naturali.

È dunque utile che di questa evoluzione si faccia la storia.[1]

[1] Quella che segue non è la *Storia della filosofia*, ma una serie di *cenni* storici in cui si rileva ciò che vi è di piú fondamentale nelle dottrine filosofiche principali.

CAPITOLO II

La filosofia orientale.

§ 1. La filosofia orientale. — § 2. L'India: a) Brahmanesimo b) Buddismo. — § 3. La Persia. — § 4. La China. — § 5. L'Egitto. — § 6. Gli Ebrei.

§ 1. *La filosofia orientale*. - L'Oriente è detto la culla della civiltà. Ivi adunque troviamo, come in tutti i popoli civili, anche una filosofia. Carattere di questa, secondo la stessa indole orientale (mistica), fu d'essere ispirata al sentimento, piuttostoché alla fredda ragione.

§ 2. *L'India*. - a) *Brahmanesimo*. - Brahma è nell'India il Dio che in origine produce e distrugge incessantemente. Piú tardi è il Dio creatore, da cui derivano altre due potenze, Siva, il dio che distrugge, e Vichnou, il dio che ripara e preserva. Brahma, Siva, e Vichnou costituiscono la Trinità indiana, la Trimurti.

Secondo la morale indiana, ciascuno ha nella vita il posto che si merita: egli è sacerdote, guerriero, lavoratore, o pascià, secondo che si avvicina piú o meno a Brahma. I paria sono i servi di tutti; i sacerdoti sono piú prossimi al Dio. Ciascuno deve adunque, con l'ascetismo, purificarsi, per abbreviare il periodo della trasmigrazione (metempsicosi) e accostarsi a Brahma.

b) *Buddhismo.* - *Budda* (600 a. prima di Cristo) il cui vero nome era Arddha Chiddi, figlio d'un re dell'India centrale, era un allucinato. La sua dottrina, mistica, era una reazione contro le *caste* del Brahmanesimo. Tutti gli uomini secondo il Buddismo sono eguali e quindi fratelli; i doveri di carità importano piú che le pratiche religiose; la morale è indipendente dal culto.

L'esistenza è un'illusione, e desiderarla vuol dire soffrire: scopo dell'uomo è dunque di annullar la propria esistenza, di rinunciare a se stesso, di spegnere ogni desiderio. Cosí egli raggiungerà nel Nirwana la perfetta immobilità, la felicità suprema; sarà immedesimato con Brahma.

§ 3. *La Persia.* - *Zoroastro* (660 a. C.) fu il filosofo principale della Persia. Carattere principale della sua dottrina è il dualismo. Ormuzd e Arimane, il primo principio del bene, luce, pensiero, il secondo principio del male, tenebre, materia, — sono due forze che nel mondo si combinano e si contrastano continuamente. Si combattono anche nell'uomo, che da questa lotta acquista la sua libertà. La vittoria finale spetta però ad Ormuzd, al bene, alla luce, al pensiero.

§ 4. *La China.* - La dottrina filosofica della China è piú pratica che speculativa: vi fiorisce adunque la morale. *Confucio* (551 a. C.) fu certamente tra i filosofi che piú contribuirono allo svolgimento della morale umana.

Il perfezionamento è legge della terra; e la moralità è ciò che nella terra vi ha di superiore.

Il dovere è immutabile, e obbliga per se stesso: si distingue in dovere di giustizia e di carità.

§ 5. *L'Egitto.* - Vi domina con la teocrazia, il culto religioso. Questo si fonda su alte idee metafisiche, ad es. l'immortalità dell'anima.

§ 6. *Gli Ebrei.* - Dio creò il mondo con un atto libero, ed è libero l'arbitrio dell'uomo sia nell'obbedire sia nel disobbedire.

I mali della vita provengono da una colpa umana: l'amore di Dio e del prossimo è il principale dovere.

CAPITOLO III

La filosofia Greca.

§ 1. La scuola ionica. — a) Talete. - b) Anassimandro. - c) Anassimene. — § 2. La scuola eleatica. — a) Senofane. - b) Parmenide. - c) Zenone. - d) Melisso. — § 3. Altri filosofi. — a) Eraclito. - b) Empedocle. - c) Anassagora. - d) Democrito. — § 4. Pitagora e la sua scuola. — a) Pitagora. - La scuola pitagorica — § 5. I sofisti. — § 6. Socrate e le scuole socratiche minori. — a) Socrate. - b) Le scuole socratiche minori; 1° la scuola Megarica; 2° la scuola eritrea; 3° la scuola cirenaica; 4° la scuola cinica. — § 7. Platone e l'Academia. — a) Platone. - b) L'Academia. — § 8. Aristotele e la scuola peripatetica. — a) Aristotele. - b) La scuola peripatetica. — § 9. La filosofia greca dopo Aristotele. — § 10. Stoicismo. — § 11. Epicureismo. — § 12. Scetticismo. — § 13. Eccletticismo. — § 14. La teosofia. — a) La teosofia. - b) Neopitagorismo. - c) Giudaismo alessandrino. - d) Neoplatonismo.

§ 1. *La scuola ionica.* - Punto di partenza della filosofia greca è la natura sensibile, non il dogma religioso come nella filosofia orientale.

a) *Talete.* (Nato a Mileto, il 640 a. C.). - La vita ha origine dalla umidità; *l'acqua* è quindi il principio delle cose.

b) *Anassimandro.* (Mileto, 611 a. C.). - Le cose e le forze che in esse appariscono sono contenute potenzialmente nella *materia infinita*, che n'è quindi il principio (*ilozoismo*).

c) *Anassimene.* (Mileto verso il 560 a. C.). - La vita non è possibile fuori dell'aria: nell'aria è pertanto il principio delle cose.

§ 2. *La scuola eleatica.*

a) *Senofane.* (Calofone, circa il 569 a. C.). - Tutto l'essere è uno, e ha natura divina (*panteismo*).

b) *Parmenide.* - (Elea, verso il 520 a. C.). Tutto è essere, assoluto, immutabile: nulla si muta, e il mutare è un'illusione dei sensi.

c) *Zenone.* (Elea, verso il 495 a. C.). - Sostiene che il cangiamento è un'illusione dei sensi. Nega adunque la molteplicità delle cose. Se le cose fossero molteplici, con la suddivisione si dovrebbe arrivare a un elemento indivisibile, cioè inesteso: e come può l'inesteso dare origine all'esteso?

Nega la mutabilità perché ciò che muta non è ciò che era, né ciò che è, né ciò che sarà.

Nega il moto col celebre argomento detto l'Achille (*El. di logica*, Cap. III, § 3).

d) *Melisso.* (Samo, v° secolo, e fiorí specialmente tra il 444 e il 440 a. C.). - L'essere non diventa, quindi è eterno, e per conseguenza infinito: e perché infinito, è anche *uno.* Se gli esseri fossero due, l'uno limiterebbe l'altro.

§ 3. *Altri filosofi.*

a) *Eraclito.* (Efeso; pare fiorisse verso il 500 a. C.). - Tutto diventa: *πάντα ϱεῖ*: la stabilità, non l'instabilità, è un'illusione dei sensi, oppostamente a quanto aveano sostenuto Parmenide, Zenone e Melisso. Non potremmo bagnarci due volte nella stessa acqua di un fiume; l'acqua della seconda volta non sarebbe piú l'acqua della prima. Del costante divenire è simbolo il fuoco.

Dal contrasto tra essere e divenire nasce l'armonia.

b) *Empedocle.* (Girgenti, 496 a. C.). - Esiste l'essere, ed esiste il divenire. L'essere è nei quattro ele-

menti, (principî delle cose) che sono il fuoco, l'aria, l'acqua e la terra. Il nascere delle cose ha luogo per il loro unirsi: il perire ha luogo per il loro separarsi.

E al nascere presiede l'*Amore*, al perire presiede l'*Odio*.

In origine tutte le cose erano unite nella sfera; e nella sfera dominava l'Amore. Fu l'odio a scomporle; ma trionferà alla fine l'Amore.

c) *Anassagora*. (Clazomene 500 a. C.). - Dovunque sono sparsi i *semi*, particelle differenziate in origine, per sé stesse, che Aristotele chiamò *omeomerie*. Da prima erano molti e diffusi, poi furono ordinati e distinti, per mezzo del movimento, da una mente (*νοῦς*), ch'è un qualche cosa di sottile, senza essere assolutamente incorporea. Il *νοῦς* è l'anima motrice del mondo: quei semi sono gli elementi delle cose.

d) *Democrito*. (Abdera, 460 a. C.). - Anche per Democrito il mondo è effetto del movimento, come per Anassagora. Ma il mondo si move per sé stesso, non per impulso d'una mente, d'una intelligenza.

E il mondo è composto degli atomi, identici nella specie, vari per forma e grandezza. Essi che costituiscono l'essere, si muovono nel non-essere, ossia nel vuoto. Unendosi e separandosi danno origine al nascere e al perire delle cose.

Dai corpi emanano degli effluvî che penetrano nel cervello e vi formano le *imagini* dei corpi. Si ha così il fatto della sensazione, unica fonte di cognizione.

Scopo della vita è la felicità, a cui è guida il piacere. Il piacere è anche il bene: il male è nel dolore. Conseguire la massima somma di godimenti, col *minimum* di dolori; questo è l'ideale dell'uomo.

§ 4. *Pitagora e la sua scuola*.

a) *Pitagora.* (Samo, 582 a. C.). - Tutto è sottoposto a un ordine, e si può per conseguenza calcolare e contare. Il *numero* è dunque l'essenza delle cose: è un numero anche l'anima.

Ma i numeri si distinguono in pari e dispari, ossia illimitati e limitati, perfetti e imperfetti; e vi è l'uno, e v'hanno i piú. Nel mondo domina sempre il contrasto, e dal contrasto nasce l'armonia.

b) *La scuola pitagorica.* - Era da prima una società fondata da Pitagora a Crotone nel 529: prese poi il nome di scuola.

E fu una scuola mistica; per i Pitagorici la vita è una purificazione.

§ 5. *I sofisti.* (Seconda metà del secolo v° a. C.). - Nulla è vero assolutamente.

Le affermazioni di Eraclito non erano forse opposte a quelle di Parmenide? La verità è relativa al modo come è sostenuta e dimostrata. È vero anche il falso, se con l'arte della dialettica il falso si fa apparire come vero. Il vero è cosí sacrificato all'utile.

Piú particolarmente, per Pitagora tutte le opinioni sono vere: l'uomo è la misura della vita; per Gorgia 1° Nulla esiste; 2° Se qualche cosa fosse non si conoscerebbe; 3° Se qualche cosa fosse, e se ne potesse avere cognizione, questa non potrebbe comunicarsi agli altri.

§ 6. *Socrate e le scuole socratiche minori.*

a) *Socrate.* (Atene, 469 a. C.). - Fu maestro di Platone, che ne raccolse la dottrina. Accusato di empietà, fu condannato a bere la cicuta: egli serenamente volle obbedire alle leggi, e preferí la morte alla fuga. Piú che un sistema creò un metodo, e salvò la filosofia dallo scetticismo a cui l'aveano avviata i Sofisti.

Con arte finissima, dissimulando il sapere, egli sapeva convincere i Sofisti di falsità. Ciascuno, egli diceva, è maestro di sé stesso, e ha in sé la verità: basta che questa si provochi con interrogazioni, e con le circostanze esteriori.

Questo era il metodo suo: il metodo socratico.

Possiamo conoscere il vero; e il vero è nel *concetto* che ci formiamo delle cose per mezzo della definizione e della induzione. Il concetto è il criterio, è la misura della verità: non è misura della verità l'individuo, come aveva detto Protagora.

Il concetto preso come fine nelle azioni umane è il bene. A essere virtuosi è perciò necessario possedere il concetto del bene, *conoscere* il bene. Conoscendolo, si opera necessariamente conforme a virtú. Chi opera male, ignora il bene: il vizio è ignoranza. La virtú dunque s'insegna, è scienza. Richiede la conoscenza di sé stessi, onde il motto: *γνῶθι σεαυτόν*.

b) *Le scuole socratiche minori*.

1) *La scuola Megarica*. N'è fondatore *Euclide*, che attribuí al Bene i caratteri da Parmenide attribuiti all'Essere.

2) *La scuola Eritrea*. N'è fondatore *Fedone*. Risente l'indirizzo della scuola megarica.

3) *La scuola cirenaica*. N'è fondatore *Aristippo*. Scopo della vita è la felicità, che deriva dal piacere sia del corpo sia dell'anima.

4) *La scuola cinica*. *Antistene* n'è il fondatore: vi appartenne il famoso *Diogene*.

Tutto è vano, a eccezione della virtú, ch'è l'unico bene, e deve quindi bastare a sé stessa. L'uomo deve per conseguenza affrancarsi da ogni bisogno esteriore, e vivere secondo natura.

§ 7. *Platone e l'Accademia.*

a) *Platone.* (Atene, 429-347 a. C.) - Sono celebri i *Dialoghi.*

Il mondo dei sensi c'inganna: dobbiamo assurgere al mondo dell'intelligenza, al mondo delle idee.

È l'*idea* l'essenza delle cose. Ma non l'idea in quanto è una rappresentazione della mente, ma in quanto esiste per sé, fuori della nostra mente e fuori delle cose. Questo è il principio dell'*idealismo* platonico.

Le cose furono plasmate da un dio ordinatore (*demiurgo*), *a imagine delle idee*: queste sono adunque i modelli delle cose, ma ne sono anche l'essenza. In altri termini, le idee sono eterne e incorruttibili; sono la vera realtà: la vera realtà o essenza dell'uomo non è nell'individuo in sé, ma nell'idea *uomo*, nell'uomo ideale, tipico, universale.

Al mondo delle idee appartiene anche l'anima umana, che può quindi fissarsi in esse, assurgere al mondo dell'intelligenza. Ciò perché ha natura e origine divina. Il suo sapere, data la sua origine, è una reminiscenza. E termini del suo sapere sono il Vero, il Bello, e il Buono, l'amore dei quali purifica la vita.

Ma Platone distinse nell'uomo tre anime: l'anima razionale, che ha sede nel capo, ed è fonte di sapienza; l'anima affettiva, che ha sede nel petto, ed è fonte di fortezza; l'anima appetitiva, che ha sede nell'addome, ed è fonte di temperanza.

Sapienza, fortezza e temperanza sono le virtú cardinali, che devono reggere la vita dell'uomo e lo Stato.

E nello Stato hanno diritto al governo i saggi, i filosofi. Gli altri devono obbedire, e nulla devesi la-

sciare al loro arbitrio: né il matrimonio, né la procreazione, né la proprietà.

I figli appartengono allo Stato, che ha l'obbligo di allevarli e di educarli con serietà e sobrietà, senza i lenocinî dell'arte. A loro lo Stato deve assegnare l'ufficio che piú corrisponde alle loro attitudini; deve farne o dei lavoratori, o dei guerrieri, o dei filosofi. Tali sono le linee piú generali di quella famosa utopia ch'è la *Repubblica ideale di* Platone.

b) *L'Academia.* È la scuola fondata da Platone nel 386 ad Atene, nei giardini di Academo. Si distingue in Vecchia, Media, e Nuova Academia, rappresentata rispettivamente da Speusippo, che tentò conciliare le relazioni dell'idea con la materia; da Arcesilao, che propugnò lo scetticismo, e da Filone di Larissa, che fuse insieme piú dottrine (*sincretismo*) senza discernimento critico.

§ 8. *Aristotele e la scuola peripatetica.*

a) *Aristotele.* (Stagira, 384-322). - Fu scolaro di Platone, e maestro di Alessandro il grande. Fra i filosofi greci è il primo che ci presenti una dottrina sistematicamente ordinata in Fisica, Metafisica, Logica, Morale e Politica.

Essenza delle cose è anche per Aristotele, come per Platone, l'universale: ma non disgiunto dalle cose bensí insito in esse.

In ogni cosa c'è la forma e la materia (l'essere e gli accidenti): ossia l'universale e il particolare: la realtà della cosa è in questa unione. Socrate è Socrate non perché è uomo (astratto) ma perché è un uomo particolare con quelle date particolari accidentalità.

Le cose mutano, ossia la materia prende una forma: ossia, ancora, si realizza in esse ciò che in esse è po-

tenziale. V'ha nelle cose continuo passaggio dalla potenza all'atto.

Da una pietra informe lo scultore ci trae una statua: questa era dunque potenziale nel masso, quella forma era già nella potenzialità della materia. E lo scultore fu la causa efficiente della traduzione della potenza in atto: causa finale fu la statua, il fine da esso raggiunto. Materia e forma, causa efficiente e causa finale, ecco le condizioni necessarie a spiegare ogni oggetto.

Ma se tutto muta, se il movimento è continuo, vi sarà anche il motore: e di motore in motore si sale al motore primo, al motore immobile, a Dio.

Dio è pura forma: tale è anche l'anima, che partecipa per conseguenza della divinità. Ciò costituisce la superiorità dell'uomo nella natura. Piú propriamente la superiorità dell' uomo deriva dall'anima razionale, in quanto questa domina le tendenze inferiori, gli appetiti dell'anima vegetativa.

Fine proprio dell'anima razionale è la felicità: ma a questo fine concorrono insieme anche le altre funzioni naturali dell'uomo; vi tendono anche i piaceri del corpo, come quelli dell'intelligenza. La felicità è appunto nell'attività pratica dell'uomo secondo ragione.

E tale è anche la virtú, da Aristotele definita come il giusto mezzo tra l'eccesso e il difetto.

Ma la virtú non si esercita fuorché nella convivenza sociale, dove opera specialmente l'esempio.

b) *La scuola peripatetica*. - Fu fondata da Aristotele nel 355 a. C. presso il tempio di Apollo Liceo, in luogo prossimo al pubblico passeggio, onde forse derivò la parola Peripato, e l'attributo Peripatetico;

se pure questa denominazione non venne alla Scuola di Aristotele per l'uso che questi aveva d'insegnare passeggiando.

Tra i filosofi Peripatetici ricorderemo *Teofrasto*, *Stratone di Lampsaco*, *Aristosseno*, *Dicearco*, *Aristone* e *Cratippo*.

Tra i commentatori di Aristotele vanno ricordati *Andronico di Rodi*, *Alessandro di Afrodisia* (l'esegeta per eccellenza) e l'arabo *Averroè*.

§ 9. *La filosofia greca dopo Aristotele.* - Continua l'indirizzo socratico, soggettivo. La speculazione è subordinata alla morale pratica. Come l'individuo possa trovare la felicità in sé, indipendentemente dallo Stato: questo è il problema che occupa principalmente i filosofi greci dopo Aristotele.

§ 10. *Stoicismo.* (*Zenone di Cipro*, 350 a. C. fondatore, *Cleante*, *Crisippo*, *Diogene di Babilonia*, *Panezio di Rodi*, *Posidonio* ecc.).

L'universale non è nelle cose (Aristotele), né fuori delle cose (Platone), ma è una pura astrazione.

L'anima in origine è una *tabula rasa*; sono le sensazioni, le percezioni sensibili, che v'imprimono i loro caratteri; ed è cosí che nasce e si svolge la conoscenza. La sensazione è dunque criterio della verità.

Dio è un fuoco diffuso dovunque, è l'anima del mondo; l'anima umana è una particella di questo fuoco, una particella di Dio.

Da per tutto domina la necessità, contro la quale è vano lottare. Massima del saggio stoico è dunque di adattarsi vivendo secondo natura. E vivere secondo natura significa vivere secondo ragione, la ragione essendo l'imagine fedele della natura.

Ancora. Vivere secondo ragione vuol dire frenare

le passioni, conservare eguale il carattere, seguire la *linea retta* della virtú. Deviare da questa linea retta significa cadere nel vizio: non esiste una via di mezzo tra vizio e virtú.

Compenso della virtú è l'impassibilità.

Gli ostacoli si combattono; ma se la lotta riesce vana, meglio vale affermare infine la propria libertà con un atto eroico, col suicidio.

Lo stoico è cosmopolita, cittadino di tutto il mondo: l'uomo infatti ha diritti naturali anteriori a ogni legislazione, che non dipendono né da città, né da religioni.

La stoicismo fu introdotto a Roma da Diogene di Babilonia il 155 a. C. e vi ebbe a seguaci *Lucio Anneo Seneca*, *Epitteto di Jerapoli*, e *Marco Aurelio*.

§ 11. *Epicureismo*. - *Epicuro* (Samo, 341 a. C). attinse la sua dottrina da Democrito.

Tutto è composto adunque di atomi: anche l'anima è un atomo, che si distingue dagli altri solo perché è piú fine, quasi aere e fuoco.

L'anima sente perché dai corpi si staccano degli atomi che conservano dei corpi la figura, e con questa vi s'improntano. Si ha cosí l'immagine delle cose.

La sensazione, in questo modo prodotta, è l'unico criterio della verità: criterio del bene, è la sensazione del piacere; criterio del male, è la sensazione del dolore.

La felicità risulta dal piacere durevole, non immediato e sfuggevole: dal piacere sia sensuale sia intellettuale.

Per essere felice l'uomo deve anche essere tranquillo (*ἀταραξία*), libero da ogni dolore e quindi da ogni paura: dalla paura degli dei, della morte, e dell'oltretomba soprattutto.

A che temere gli Dei se non sono fuorché atomi posti negli intervalli dei mondi, inattivi, impotenti, inoffensivi?

A che temere la morte e l'oltretomba, se la morte non è che una dissoluzione di atomi, con la quale scompare la personalità?

La virtú è pregevole perché procura piacere. Gran virtú è l'amicizia, ed era l'amicizia che rendeva lieti e geniali i convegni degli Epicurei nei giardini del maestro.

§ 12. *Scetticismo. - Pirrone.* (Elide, 360 a. C.). Ne furono seguaci *Arcesilao* della Media Academia, *Timone di Flio*, *Carneade*, *Enessidemo di Gnasso*, *Agrippa*, e *Sesto Empirico*. La via allo scetticismo, ch'è la dottrina del dubbio non ricercativo ma sistematico, era stata aperta dai Sofisti.

Questi i principî fondamentali dello scetticismo di Pirrone, ossia del Pirronismo: 1° Non è possibile conoscere la natura delle cose (*ἀκαταλεψία*); 2° quindi nessun giudizio deve intorno ad esse pronunciarsi (*ἐποχή, ἀφασία*); 3° tutto dovendoci riuscire indifferente, il savio deve conservarsi imperturbato (*ἀπαθεία, ἀταραξία*).

§ 13. *Eccletticismo. M. T. Cicerone* (106-43 a. C.). - Non appartiene alla filosofia greca, ma ne è una derivazione.

Cicerone piú che un filosofo era un letterato e un erudito. Come filosofo è irresoluto, incoerente; si attiene al verosimile; la forma gli sta piú a cuore della sostanza; il fare piú che il sapere. Le dottrine sono da lui subordinate alle esigenze pratiche.

§ 14. *La teosofia.*

a) *id.* L'uomo secondo lo scetticismo, è impotente a conoscere la verità: la scienza ha fatto bancarotta.

Occorre adunque che la verità ci venga rivelata. E poiché l'uomo è pure impotente a compiere il bene da sé, ha bisogno dell'aiuto divino; è necessaria la redenzione. Si apriva cosí alla filosofia un indirizzo nuovo: l'indirizzo teosofico.

Nella Teosofia si fondono insieme l'elemento filosofico e l'elemento religioso, orientale, giudaico. Piú propriamente nel Neopitagorismo prevale l'elemento filosofico, nel Giudaismo alessandrino prevale l'elemento religioso.

b) *Neopitagorismo.* È un sincretismo delle dottrine di Platone, di Aristotele, e degli stoici: da Pitagora prese il nome per il suo carattere mistico.

La verità è nella Bibbia: i Neopitagorici come *Apollonio Tianeo*, compivano miracoli.

c) *Giudaismo Alessandrino. Filone.* (Alessandria, circa il 25 a. C.). Dio e il mondo sono fra loro opposti: tale il concetto filosofico fondamentale. Occorre un mediatore, il Logos, il Messia degli Ebrei.

Unico bene è Dio; il mondo è pieno di mali; l'uomo deve aspirare a Dio, e l'apice di questa aspirazione è l'estasi.

d) *Neoplatonismo. Plotino.* (Licopoli, 204 a. C.). - *Porfirio e Giamblico.* Tutto proviene da Dio per emanazione (*emanatismo*), e ciò per la bontà stessa di Dio.

Proviene da Dio anche l'anima; intermediaria di questa derivazione è l'intelligenza. Cómpito dell'anima è pertanto il ritorno a Dio; mezzo a ciò è la contemplazione, l'estasi.

CAPITOLO IV

La filosofia medioevale.

§ 1. Il Cristianesimo. — § 2. Il Gnosticismo. — § 3. La Patristica. — § 4. La Scolastica. — § 5. S. Tommaso — § 6. Avversari di S. Tommaso. — § 7. Il Risorgimento filosofico. — § 8. Indirizzo antiaristotelico.

§ 1. *Il Cristianesimo.* - Il misticismo teosofico preparò il Cristianesimo, dottrina religiósa che nonostante le persecuzioni riusciva a estendersi quanto l'impero romano. Ne furono capi *Paolo di Tarso*, *Giovanni il Battista*, e *Gesú Cristo.* Fu da quest'ultimo che prese il nome il Cristianesimo, e con lui comincia una nuova êra. Nel popolo ebraico i germi della dottrina cristiana risalgono a un'epoca anteriore, con Michea e Isaia.

Mezzo di diffusione della nuova dottrina è la predicazione: la parola accalorata, ardente, affascina il popolo; i Giudèi proclamano Cristo il loro Messia, i Gentili lo credono, conforme alle antiche profezie, il Redentore del mondo. Egli prometteva il Regno di Dio; tutto doveasi sacrificare per ottenere questo Regno.

Cristo fu il cuore del Cristianesimo, e cadde vittima della sua stessa popolarità. Paolo di Tarso ne fu la mente, e fu specialmente per opera di lui che il Cristianesimo di dottrina nazionale diventò dottrina universale. Gli Apostoli lo diffondono, e Costantino nel consiglio di Nicea (325 d. C.) accetta finalmente

l'alleanza dei Cristiani, e si fissano gli articoli della nuova fede, il *Credo.*

Ma le opinioni intorno alla missione di Cristo erano, come ripetiamo, divise tra Giudei e Gentili. È Cristo il Messia dei soli Giudei, o di tutto il mondo come voleano i Gentili? Paolo è con questi ultimi, Pietro con quelli: e dall'una parte e dall'altra si tentava di convertire gli oppositori. Questo apostolato era rappresentato dalla Chiesa di Gerusalemme che accettava nel suo seno soltanto i Giudei, e dalla Chiesa di Antiochia che accettava i Gentili.

Le diverse tendenze appaiono anche nell'Evangelo. L'Evangelo di Matteo tende al Petrinismo; l'Evangelo di Luca al Paolinismo; l'Evangelo di Marco pare un tentativo di conciliazione.

Ma finalmente il Paolinismo trionfa; e anche Pietro, l'apostolo dei Giudei, diventa l'apostolo delle genti: si fonda la Chiesa di Roma, e l'Evangelo di San Giovanni segna con la sua comparsa l'avvenuta conciliazione.

Però le controversie non erano con ciò completamente cessate: la nuova fede deve essere razionalmente spiegata, e nelle spiegazioni le divergenze non tarderanno ad apparire.

§ 2. *Il Gnosticismo.* - Quali le recondite ragioni della fede cristiana? Questo il problema speculativo del Gnosticismo, a cui appartennero, tra i capi, *Valentino*, *Basilide*, *Marcione* (secondo secolo dell'era volgare).

Spirito e Materia sono in aperto contrasto: mediatore è il Demiurgo che ordinò il mondo e diede vita all'uomo psichico, spirituale. L'uomo materiale nasce dalla materia; l'uomo pneumatico dallo Spirito.

Cristo deve fare l'uomo pneumatico, purificandolo dalla materia, e Cristo viene per conseguenza ad acquistare una funzione cosmica, e il Cristianesimo trova posto cosí nella filosofia della natura.

L'intervallo tra lo Spirito e la Materia è colmato dagli *eoni* (emanazioni) che procedono appaiati: in ogni coppia, uno rappresenta il maschio, l'altro la femmina.

§ 3. *La Patristica.* Cristo non aveva insegnato in conformità alla dottrina Gnostica: i padri della Chiesa combatterono adunque il Gnosticismo, facendo l'*apologia* della dottrina cristiana. (*Flavio Giustino* (Palestina, 100-166), *Atenagora di Atene*, e *Teofilo di Antiochia*).

Dopo l'apologia, la *controversia*. Le dottrine di Cristo non si difendono solo, ma si discutono e si contrastano. (*Ireneo*, nato nell'Asia Minore il 140, *Tertulliano*, Cartagine, 160). Di quest'ultimo è celebre il motto: *credo quia absurdum est.* La filosofia gli parve madre di eresie; difese la libertà nella scelta della religione.

La controversia diede luogo al *sistema*, al dogma del peccato originale che rendeva necessaria la redenzione, e successivamente al dogma della Trinità, della grazia ecc. (*Clemente Alessandrino*, 2ª metà del secolo II) *Origene*, (Alessandria, 185-254), *Sant'Agostino* (Sagasta nella Numidia, 354-439).

L'opera maggiore di Sant'Agostino sono i 22 libri *De civitate Dei*; e appartiene a lui la dottrina della grazia, secondo la quale nascendo l'uomo col peccato d'origine, non può essere redento fuorché dalla grazia divina: ma questa è concessa soltanto a pochi, ai predestinati.

§ 4. *La Scolastica.* - Intorno alla scuola palatina fondata da Carlo Magno a Parigi, sorsero altre scuole e in tutte si dovea dimostrar la verità e la razionalità dei dogmi. La dottrina che in esse s'insegnava prese quindi il nome di *Scolastica.* Ai *Patres Ecclesiae* succedono i *Doctores.*

Giovanni Scoto Erigena (Irlanda, IX secolo) fu Scolastico. La filosofia deve prevalere alla teologia: l'intendere non è meno essenziale del credere. Dio è immanente nel mondo, non è solo trascendente. Questo spirito di reazione razionalistica si rinnoverà piú tardi: intanto la Scolastica piú che dall'Erigena è rappresentata da *Sant'Anselmo* di Aosta (1033-1109).

La formula di Erigena era *intelligo ut credam.* Capovolgetela, e avrete la formula di Anselmo: *credo ut intelligam.* Non importa intendere, ma credere.

Merita menzione la prova data da Sant'Anselmo intorno all'esistenza di Dio. Noi, egli dice, pensiamo l'essere perfetto, tale che non ve ne può essere un altro piú perfetto. Lo pensiamo; ma non basta; è anche, quest'essere perfetto, oltreché pensato, reale. Se no ne verrebbe l'assurdo che sopra di lui ne potesse essere un altro maggiore, pensato e reale allo stesso tempo. L'essere adunque, di cui non si può pensare uno maggiore, esiste realmente.

Ma vi pare, osserva Gaunilone, che perché io penso un'isola perfettissima, che non s'è mai vista da alcuno, essa debba veramente esistere? Mi si mostri dove si trova quest'essere perfettissimo, ed io vi accorderò ch'egli sussiste in sé stesso. Al concetto non deve corrispondere necessariamente la realtà: la prova ontologica di Anselmo non si regge.

E come questa, cosí altre opposizioni facevansi alla

razionalità del dogma, onde nel secolo XII rifiorí il misticismo. La filosofia appariva impotente a sistemare e a dimostrare il dogma: fu perciò necessario che la credenza si appoggiasse all'affetto. Però nel secolo XIII la Scolastica rifioriva con San Tommaso d'Aquino.

§ 5. *San Tommaso.* (Aquino, 1227-1274). Il suo capolavoro è la *Summa Theologiae.*

Tommaso sostenne ed elaborò il dogma, cristianeggiando Aristotele.

Anche egli ammette, con Aristotele, il motore immobile, Dio, pura forma. E Dio ha creato il mondo e l'anima umana, ch'è immateriale e perciò immortale.

Anselmo avea dato dell'esistenza di Dio una prova *a priori*; Tommaso ne dà una prova *a posteriori.* Il moto, egli dice, suppone il motore immobile: la serie delle cause non può procedere all'infinito; il contingente suppone il necessario; i gradi di perfezione che trovansi nel mondo suppongono un essere perfettissimo; le cause finali suppongono un unico disegno.

Il peccato originale rese necessaria la redenzione, e quindi l'incarnazione.

Alle virtú cardinali di Aristotele, Tommaso aggiunse le virtú teologali, fede, speranza, carità; ma all'esercizio delle virtú è necessaria la grazia.

L'autorità della Chiesa è superiore all'autorità dello Stato.

Ricorderemo pure la dottrina di Tommaso intorno agli universali.

Fino dallo scorcio del secolo IX si distinguevano, quanto a questo problema, due scuole, il Realismo e il Nominalismo. I Realisti, tra i quali ricorderemo *Remigio di Auxerre* e *Guglielmo di Champeaux* ammet-

tevano che gli universali hanno un'esistenza a sé: il genere è reale per se stesso; è reale per se stesso l'uomo universale. I Nominalisti, tra cui ricorderemo *Roscellino* e *Pietro Abelardo*, non attribuivano invece agli universali alcuna esistenza propria: erano puri nomi (*flatus vocis*): esistono gli individui, non l'uomo universale.

Con Tommaso il problema degli universali si presenta sotto un nuovo aspetto: come cioè gli universali si individualizzino, come ad es. l'universale *uomo* si individualizzi nell'individuo A, B, C, ecc.

E Tommaso distingue tre specie di universali: quelli anteriori alle cose (*idee divine*), quelli immanenti nelle cose (*in re*), e quelli posteriori alle cose (*post rem*). La materia si determina *hic et nunc*, in un dato spazio e tempo; è così che nasce l'individualità.

§ 6. *Avversari di San Tommaso.* – Tommaso ebbe molti seguaci, tra cui Dante; ma ebbe anche accaniti avversari. Tra questi ultimi fu *Giovanni Duns Scoto*, che negò la razionalità della fede.

Lo stesso principio difese *Guglielmo Occam*, che ripudiò come ipotetiche tutte le dottrine filosofiche-religiose anteriori. È impossibile l'accordo fra filosofia e teologia: la Scolastica riceveva così il colpo mortale, nella prima metà del secolo XIV.

§ 7. *Il Risorgimento filosofico.* - Già nello stesso indirizzo ortodosso si contenevano, nel secolo XIV, i germi della reazione; e se rimase senza frutto immediato, nel secolo XIII, l'appello che Roggero Bacone faceva allora all'esperienza, un nuovo alito di pensiero cominciava tuttavia a penetrare nelle menti dei filosofi; e fu l'alito spirato specialmente nel secolo XV

dalle nuove scoperte astronomiche e geografiche, dalla venuta in Roma dei Greci dopo la caduta di Costantinopoli (1454), dall' invenzione della stampa (1636), dalla protesta di Lutero e specialmente dall' Umanesimo. *Nicolò di Cusa* (1401-1464) è ortodosso, ma è in lui chiaro lo spirito nuovo.

Aristotele era stato cristianeggiato: nuove interpretazioni delle sue dottrine, e di quelle di Platone, lo rivelarono in contrasto coi dogmi della Chiesa.

Marsilio Ficino presiede in Firenze l' accademia platonica (1460), egli è un teosofo, ma vuole conciliare Dio e il mondo con la conoscenza della natura, non con la religione. La Natura era un mistero; bisognava svelarlo. E in essa trovasi, per Marsilio Ficino, l' essenza stessa di Dio.

Pico della Mirandola è un altro Neoplatonico, che a spiegare il mistero della natura, ricorre alla Kabala, una scienza occulta dove si contiene la chiave della spiegazione del mondo.

L' alchimia vuol penetrare nell' intima formazione dei corpi; l' astrologia indaga l' influsso delle stelle; la teurgia, la mistica pratica, penetra nelle virtù delle parole e dei riti.

Si rinnova, come dicemmo, anche Aristotele: due sono i commenti delle dottrine aristoteliche, che si contrastano il terreno: il commento di Averroè e quello di Alessandro d' Afrodisia. Si combattono su questo terreno fra loro le scuole di Padova e di Bologna. E il divario tra i due commenti è questo.

L'intelletto è uno solo, e ne partecipano tutti gli individui: l' intelligenza umana non deriva adunque da sensi inferiori, appunto perché ad essa inferiori (Averroisti).

È impossibile staccare l'intelligenza dall'individuo al quale appartiene, e dai sensi: l'intelletto è la forma intrinseca di ciascun individuo (Alessandristi).

Averroisti e Alessandristi negavano poi l'immortalità dell'anima; i primi perché solo l'intelletto unico è immortale; i secondi perché l'anima umana essendo una funzione organica, cessava col dissolversi dell'organismo.

Tra gli Averroisti noteremo *Nicoletto Vernia* che insegnò all'Università di Padova dal 1471 al 1499, *Alessandro Achillini*, *Agostino Nifo*, *Andrea Cesalpino*. Tra gli Alessandristi, *Pietro Pomponazzi*, *Giacomo Zabarella*, *Cesare Cremonini*. Di quest'ultimo è rimasta celebre la sentenza: *Intus ut libet*, *foris ut moris est*.

Al quale proposito è bene ricordare un curioso espediente per neutralizzare il dissidio stridente delle nuove dottrine con le credenze imposte dalla Chiesa: fu proposto dal Pomponazzi. Si distinse adunque la coscienza religiosa dalla scienza, e si disse: si può credere come cristiano, e come filosofo si può non credere: altra è la verità di fede, altra la verità di ragione. Naturalmente una facile conciliazione non garbava alla Chiesa, che vedeva mancarle ogni appoggio della filosofia.

§ 8. *Indirizzo antiaristotelico.* - Il Risorgimento ebbe due periodi; nel primo, quello ricordato, la verità continua ad attingersi dalle dottrine platoniche e aristoteliche; nel secondo anche Aristotele è abbandonato.

Le nuove osservazioni, i nuovi esperimenti non aveano smentita l'autorità di Aristotele? Era dunque necessario fondare una nuova scienza.

Di questo nuovo periodo, naturalistico, è capo *Ber-*

nardino Telesio, che tutto ridusse e materia e moto. Piú geniale ancora fu *Giordano Bruno* che, nato a Nola nel 1548, fu nel 1600 bruciato vivo, come eretico, a Roma. La natura, egli disse, è infinita; ha il centro da per tutto, e la circonferenza in nessun sito. Tutto si trasforma; niente si crea e niente si distrugge. La *natura naturans* si spiega con la *natura naturata*; e nell'incessante divenire la natura conserva costantemente la propria unità. Tutto è retto dalla causalità universale.

Tommaso Campanella (Stilo, Calabria, 1568-1636) sviluppa il principio di Telesio che tutto è materia e moto, e lo applica alla psicologia. È moto anche il senso, come aveva detto Telesio; dunque ogni cosa che si muove sente: e sentire è conoscere. Però il mondo non è conosciuto assolutamente dall'intelligenza umana, bensí dall'intelligenza assoluta.

L'intelligenza umana ne ha soltanto una conoscenza relativa. E da questo lato il Campanella fu metafisico.

Un cenno alla *Città del Sole*, l'utopia del Campanella.

La forza, la sapienza, e l'amore sono i tre ministri della *Città* di Campanella, per sovrintendere rispettivamente alla guerra, alla scienza e all'allevamento dei figli. E quante sono le virtú altrettanti devono essere i ministri soggetti ai tre che rappresentano la forza, la sapienza, e l'amore.

Tutto deve essere fra i cittadini comune: uomini e donne devono allevarsi alla stessa maniera: ognuno deve lavorare: i fanciulli devono crescere fra gli ordigni di tutte le professioni e di tutti i mestieri perché si svegli la loro vocazione.

La religione consiste nell'adorare Dio nella trinità di forza, sapienza e amore: sacerdoti di questa religione sono i magistrati.

Ricorderemo per ultimo *Icilio Vanini* bruciato sul rogo (1619) dopo aver subíto il taglio della lingua sotto l'accusa di ateismo e per condanna pronunciata dal Parlamento di Tolosa.

Egli avea da prima seguíto Pomponazzi: poi si mostrò scettico, negò Dio e l'eternità del mondo.

Attribuí i vizi e le virtú agli umori che entrano nel nostro organismo, al clima, all'atmosfera, all'influenza degli astri.

CAPITOLO V

La filosofia moderna prima di Kant.

§ 1. Galileo Galilei e Francesco Bacone. — § 2. Cartesio. — § 3. Continuatori dell'indirizzo Cartesiano. - a) Nicola Malebranche. - b) Benedetto Spinoza. - c) Goffredo Gugliemo Leibniz. - d) Cristiano Wolff. — § 4. Continuatori dell'indirizzo baconiano. - a) Tommaso Hobbes. - b) Giovanni Locke. — § 5. L'idealismo di Giorgio Berkeley. — § 6. Lo scetticismo di Davide Hume. — § 7. Davide Hartley. — § 8. La scuola scozzese. — § 9. Il sensismo francese nel secolo XVIII. — § 10. Il materialismo francese nel secolo XVIII. — § 11. L'Enciclopedia. - L'illuminismo. — § 12. Filosofia sociale in Francia. — § 13. La morale dell'egoismo. — § 14. La morale inglese della simpatia. — 15. La Morale inglese dell'interesse, ossia l'Utilitarismo. — § 16. La filosofia italiana nel secolo XVIII.

§ 1. *Galileo Galilei e Francesco Bacone.*

a) Unica fonte del sapere era ormai la natura: questo indirizzo naturalistico, accennato nel precedente paragrafo, fu dal Galilei in Italia e da Bacone in Inghilterra promosso e sviluppato. Al Galilei devesi anzi, si crede, la preminenza.

Il Galilei diede un grande impulso alle scienze fisiche e astronomiche, e sono notevoli le sue opere anche perché egli v'insegna il metodo che deve guidare nella ricerca del vero.

b) Bacone (Londra, 1561) non inventa nulla, ma studia come si deve procedere nell'osservazione e nell'induzione, nell'opera: *Novum Organon sive Indicia vera de interpretatione naturae et regno hominis.*

Conviene innanzi tutto liberarsi da quelle anticipazioni dell'intelletto, da quei pregiudizî (*idola*), che conducono diritti all'errore. Provengono dalla nostra

stessa natura umana (*idola tribus*), o dalla nostra particolare costituzione individuale (*idola specus*), o dalla convivenza (*idola fori*), o dai sistemi metafisici (*idola theatri*).

Né a spogliarsene basta il sillogismo aristotelico, conforme all'*Organon* (Opere logiche) di Aristotele: occorre invece il metodo sperimentale da Bacone stabilito nel *Novum Organum*.

Dobbiamo moltiplicare le osservazioni; osservare quali fenomeni si producono e quali no, dato un particolare fenomeno, e scoprire i rapporti del loro variare. Si conoscerà in questo modo la legge del fenomeno.

§ 2. *Cartesio*. - (La Haie, Turenna, 1596-1650)[1] - Parte dal dubbio, possibile per illusione di sensi, e per gli errori della ragione. Devesi pertanto sospendere il giudizio.

Ma dunque se si dubita sempre e di tutto, dov'è la verità? È nello stesso fatto del dubbio, perché chi dubita pensa, e chi pensa esiste. *Cogito ergo sum*.

La prima verità è dunque nel fatto della nostra esistenza, ed è una verità *chiara* e *distinta*: chiara, perché l'io è immediatamente presente a se stesso; distinta, perché pensandoci ci distinguiamo da tutti gli altri esseri. E tali devono essere i caratteri d'ogni nostra cognizione, perché sia una cognizione vera.

Come l' esistenza del nostro io, è primitiva, *innata*, anche l'idea di Dio.

Dubitiamo d'ingannarci perché siamo imperfetti, perché abbiamo l'idea di un essere perfettissimo. Né

[1] Cart. scrisse: *Il Discorso sul metodo, Le Meditazioni, I Princìpî di filosofia,* e il *Trattato sulle passioni dell'anima.*

potremmo avere l'idea di un essere perfettissimo se questo non esistesse. È appunto esso che produce in noi l'idea della nostra imperfezione. È una prova ontologica e antropologica allo stesso tempo dell'esistenza di Dio, che ha qualche affinità con quella di Sant'Anselmo d'Aosta. Ed è una prova che Cartesio convalida anche, per così dire, negativamente. Se Dio non esistesse, egli c'ingannerebbe nel farci credere alla sua esistenza: ma egli è verace, dunque non c'inganna, dunque esiste.

Esistono anche le cose: e come essenza dell'io è il pensiero, essenza delle cose è l'estensione. Le cose hanno molte qualità, colore, odore, sapore ecc. ma sono qualità sensibili che non appartengono propriamente a loro: ciò che appartiene propriamente a loro è l'estensione.

Esiste l'anima, la quale muove il corpo: questo è un automa.

Da tutto ciò si comprende come il criterio della verità risiede per Cartesio nella ragione: egli promosse l'indirizzo razionalistico; Bacone promosse l'indirizzo empirico, per cui si ripone il criterio della verità nell'esperienza.

§ 3. *Continuatori dell'indirizzo Cartesiano.*

a) *Nicola Malebranche* (Parigi, 1638-1715). - L'anima, avea detto Cartesio, muove il corpo. Ma come lo può muovere se il corpo è esteso e l'anima è inestesa? È pertanto necessario l'intervento di Dio. All'*occasione* di una sensazione, egli determina nell'anima un'idea corrispondente. (*Occasionalismo*).

b) *Benedetto Spinoza*. (Amsterdam, 1632-1677). - Malebranche coll'intervento occasionalistico di Dio aveva quasi trasportata in Dio l'estensione che avea

negato all'anima. Spinoza completa arditamente il concetto di Malebranche identificando Dio con la natura.

Dio è la sostanza universale: pensiero (essenza dell'io) ed estensione (essenza dei corpi) ne sono i modi, tra i molti altri che non conosciamo (panteismo).

E tutto è regolato dalla necessità: il pensiero come i corpi: quindi non siamo propriamente liberi.

La libertà è tuttavia ancora possibile, quando l'individuo si pensi non come causa parziale, ma come anello necessario della catena causale. Egli sarà libero se conoscerà il Tutto, ossia Dio: la qual conoscenza non può andare disgiunta dall'amore.

c) *Goffredo Guglielmo Leibniz* (Lipsia, 1646-1716). L'occasionalismo di Malebranche era un miracolo: Leibniz vuole evitare il miracolo attribuendo l'attività a ogni corpo, anzi a ogni minimo elemento del corpo, vale a dire alla *monade*, termine che troviamo già in Bruno.

La monade è un atomo immateriale, inesteso, incorruttibile, creato da Dio; e ogni monade esiste a sé, e rappresenta se stessa: non comunica con le altre monadi ma le rappresenta.

Ogni monade occupa un posto superiore o inferiore, secondo la maggiore o minore capacità rappresentativa, o attività, di cui è capace.

Questa attività rappresentativa è oscura nei vegetali (*incosciente*), meno oscura nei bruti, chiara e distinta nell'uomo, quantunque anche nell'uomo trovisi l'incosciente da cui deriva il cosciente.

Questa gradazione degli esseri (vegetali, animali-bruti, uomo) corrisponde al grado di forza rappresentativa delle monadi: ma v'è tra loro perfetta con-

tinuità dovuta alla continuità delle monadi. Non vi sono salti tra monade e monade: neppure una monade può esser tolta senza che si rompa la catena universale. E ciò che dicesi dell'intero mondo delle cose si ripete dell' individuo, ch'è un microcosmo: ogni stato dell'individuo si collega col precedente.

Questa continuità è armonia: quale la ragione di questa armonia? La ragione è Dio; è un'*armonia da lui prestabilita*. E Leibniz fu per conseguenza ottimista.

Leibniz escluse la libertà dei metafisici: la libertà piuttosto consiste in percezioni più forti che vincono percezioni più deboli.

d) *Cristiano Wolff* (Breslau, 1679-1754). - Negò che ogni monade avesse virtù rappresentativa, e solo l'ammise nell'anima. Ridusse l'*armonia prestabilita* a relazione tra anima e corpo. Riconobbe che la morale è conciliabile con l'ateismo.

§ 4. *Continuatori dell' indirizzo baconiano.*

a) *Tommaso Hobbes* (Malmesburg, 1588-1679) applicò il metodo empirico alla Morale, alla Politica, e alla Religione.

L' egoismo è legge di natura; ispira tutte le azioni, anche quelle che sembrano le più disinteressate. Infatti pensare è sentire, e il sentire è movimento. Se il movimento è piacevole, si desidera; se è spiacevole, lo si avversa: e dal desiderio nasce la volontà, che è un grado forte di desiderio; il desiderio prevalente.

Per l'egoismo l'uomo vuole tutto per sé, a danno degli altri. Perciò allo stato di natura l'uomo è un lupo rispetto a un altro uomo (*homo homini lupus*), onde uno è in guerra contro tutti (*bellum omnium contra omnes*).

Ma la guerra non è per l'uomo il bene migliore, bensí la pace. Ora, perché nel mondo regni la pace, occorre un contratto per cui ognuno ceda agli altri il diritto assoluto ch'egli ha sopra di loro. Ad es. cedetemi ogni diritto assoluto che voi avete sul mio nutrimento, ed io cederò anche il diritto che ho sul nutrimento vostro. Per questa cessione reciproca, per questo *contratto*, alla guerra si sostituisce la pace.

Ma alla conservazione della pace è necessario che il contratto sia mantenuto: e perché sia mantenuto occorre un potere civile massimo, il *Leviathan*, una specie di Dio mortale di mostruosa potenza, il quale costringa anche con la forza materiale, assolutamente, all'osservanza del contratto. L'individuo cederà a questo potere dispotico ogni suo diritto, per il suo stesso bene.

b) *Giovanni Locke* (Wrington, 1632-1704). È celebre il suo *Saggio sull'intelletto umano.*

Non vi sono idee innate, contro a ciò che aveva asserito Cartesio; ma tutte le idee hanno origine empirica. L'intelletto è in origine come un foglio bianco; il senso v'imprime il suo carattere; né si hanno idee che non siano originate da sensazioni. *Nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu.*

Il senso è passivo; la riflessione è attiva. Ed è per l'attività della riflessione che le percezioni semplici si combinano e danno luogo alla memoria, se si riproducono, al giudizio, all'astrazione di cui è espressione il linguaggio, il quale poi è ciò che ci rende superiori ai bruti.

Nei corpi si distinguono le qualità primarie (estensione, solidità, figura, numero, moto, quiete) e le qualità secondarie (colori, odori, suoni) di cui nulla havvi

nei corpi di simile, essendo qualità sensibili, soggettive.

Ma l'essenza delle cose noi l'ignoriamo: quello che diciamo *sostanza*, non è che un insieme di sensazioni! Noi delle cose percepiamo soltanto i *modi*, e le loro relazioni, tra cui le principali sono tre: causalità, identità, moralità.

La causalità è la forza considerata largamente; l'identità è l'accordo di un oggetto con se stesso; la moralità è l'accordo delle nostre azioni con la legge morale.

La volontà non è libera, essendo sempre determinata dal desiderio; ma è libera la *deliberazione*.

La formazione primitiva dei principî morali ci sfugge; ma questi, lungi dall'essere innati, sono effetto di associazione di idee.

Fondamento di moralità è la fede in Dio: libertà per tutte le sette religiose sí, per gli atei, no.

§ 5. *L'idealismo di Giorgio Berkeley*. (Irlanda, 1684-1753). - Noi, avea detto Locke, conosciamo delle cose soltanto quello che percepiamo. Ed esiste, continua Berkeley, solo la nostra percezione: i corpi sono pure parvenze: il loro essere sta nella percezione: *esse est percipi*.

§ 6. *Lo scetticismo di Paolo Hume* (Edimburgo, 1711-1776). - Locke e Berkeley avevano esclusa la sostanza dalla conoscenza: Hume nega anche la sostanzialità dello spirito. L'Io è un fascio di sensazioni successive.

Noi non percepiamo fuorché la successione, e nelle cose, e in noi stessi. La causalità non consiste che nella successione pensata come necessaria. Perché il sole produce la luce? Perché all'idea di sole succede

necessariamente nella mente nostra l'idea di luce: un altro perché, un perché efficiente, noi non lo conosciamo. La causalità devesi dunque, in ultimo, ad un' associazione di idee.

§ 7. *Davide Hartley* (1704-1757). - Tratta dell'associazione delle idee. Base ne sono le vibrazioni cerebrali che si associano fra loro.

§ 8. *La scuola scozzese.* - (*Tommaso Reid* (1710-1796), *Giacomo Beattie, Oswald*, *Brown*, *Dugald Stewart*, *Hamilton*).

La scuola scozzese ricorse al *senso comune*, un suggeritore immediato di verità e di moralità. È per esso che noi ammettiamo la esistenza dei corpi.

Hamilton sostenne la relatività della conoscenza umana. È impossibile pensare l'assoluto, perché mentre pensare è condizionare, l'assoluto è incondizionato. Ciò tuttavia non esclude la fede nell'assoluto.

§ 9. *Il sensismo francese nel secolo XVIII.*

a) Nel secolo XVII, *Pietro Gassendi* in Francia avea rinnovato la dottrina atomica di Democrito e di Epicuro, e per essa spiegava il pensiero: il pensiero che è, dunque, movimento; ma egli lasciava sussistere Dio e l'immortalità dell'anima.

b) Piú tardi *Stefano Bonnot di Condillac* (Grenoble, 1715-1780), sviluppò la dottrina sensistica, riducendo tutta la vita del pensiero a sensazioni.

L'uomo è da prima come una statua che abbia ad es. solo il senso dell'odorato: poi si vanno aggiungendo altre sensazioni. È con le sensazioni che si spiega ogni fatto psichico: la memoria, ch'è la conservazione delle sensazioni riproducentisi; la riflessione, per cui le sensazioni sentono se stesse; il giudizio, ch'è una combinazione di sensazioni; il volere,

che nasce dalle sensazioni piacevoli, onde le desideriamo. La realtà esterna è provata dalla sensazione di resistenza.

Il segreto della psiche è dunque nella trasformazione delle sensazioni: il sensismo di Condillac è dunque dinamico. Sussiste però ancora la spiritualità dell'anima.

c) E questa sussiste anche per *Carlo Bonnet* (Ginevra 1720-1790), per il quale però il sensismo è meccanico. Il pensiero consiste nell'associazione dei movimenti delle fibre cerebrali.

Condillac ebbe a continuatori Destutt de Tracy, (1754-1856) e Laromiguière (1756-1837).

§. 10. *Il materialismo francese nel secolo XVIII.*

a) *Giuliano Offray de la Mettrie* (San Malò, 1709-1751) impugna la spiritualità e l'immortalità dell' anima.

Tutte le funzioni attribuite all'anima altro non sono che l'attività degli organi corporei. Egli propugnò anche l'utilità pratica dell'ateismo.

b) *Paolo Dietrich barone d'Holbach.* (Heidelsheim, 1723-1789) fu ancora più ardito. Tutto è materia: e le manifestazioni di questa sono movimenti incessanti, azione e reazione, senza vestigio alcuno di finalità.

Noi non conosciamo nient'altro fuori di queste manifestazioni.

L'egoismo è in noi ciò che nella natura l'inerzia.

Il materialismo del barone d'Holbach è tratto dai principî delle scienze naturali nelle quali egli era molto versato; e fu seguíto da altri illustri medici e fisiologi quali *Pietro Cabanis* (1757-1808), *Francesco Broussais* (1772-1858) e *Maria Francesco Bichat* (1771-1802).

§ 11. *L'enciclopedia.* - *L'Illuminismo.* - Anche per

opera del Barone d'Holbach, nella 2ª metà del secolo XVIII, si ebbe in Francia un *partito filosofico* che si proponeva di diffondere la cultura nel popolo, emancipandolo così dalla schiavitù dell' ignoranza e politica.

L' *Enciclopedia*, di cui furono principali iniziatori il *D'Alembert* e il *Diderot*, ebbe questo fine.

Fu questa l'epoca detta dell' *Illuminismo*.

§ 12. *Filosofia sociale in Francia*.

a) *Montesquieu* (1689-1755). I popoli sono governati dalla ragione: perciò il governo dei popoli è conforme allo stato della loro ragione. Ogni popolo ha insomma il governo che si merita. S'egli è virtuoso, godrà la repubblica; se no, patirà la monarchia e il despotismo.

b) *Voltaire* (1694-1778). Usando di un' arma terribile, lo scherno, ha di mira le esigenze pratiche. Se Dio non esistesse, bisognerebbe inventarlo.

c) *Rousseau* (1712-1778). La società (effetto d'un contratto) ha peggiorato gli uomini, che in origine, per natura erano buoni. Devesi adunque ritornare allo stato primitivo: il fanciullo deve essere isolato dalla società, perché in lui si svolgano i buoni germi ch'egli ha per natura.

d) *Turgot* e *Condorcet* formularono la dottrina del progresso e della perfettibilità umana.

§ 13. *La Morale dell' egoismo*.

a) *Biagio Pascal* (1623-1663) avea fatto del cuore umano un quadro desolante: non vi aveva trovato che orgoglio, egoismo, vanità.

b) E non vi trovò fuorché egoismo il *Larochefoucauld* (1613-1680): l' egoismo è l'unico stimolo dell' attività umana. La Giustizia è il timore di perdere

ciò che ne appartiene; la bontà è debolezza o impotenza; la virtú è l'arte di parere onesto; l'amore è la febbre dei sensi; l'amicizia è un commercio in cui ciascuno cerca di guadagnare qualche cosa; gli eroi sono uomini come gli altri, con in piú una forte dose di vanità.

c) *La Bruyère* (1639-1696) va piú oltre. Gli uomini sono egoisti, ingrati, spietati; meritano compianto perché ciò deriva dalla loro misera condizione.

d) E *Bernardo De Mandeville*: Nella società domina il vizio, l'interesse, e null'altro. Né gli uomini si sono riuniti in società per natura, come gli altri animali, ma per artificio, a causa del loro egoismo e del sentimento della loro imperfezione.

e) *Helvetius* (1715-1771) segue lo stesso indirizzo. La virtú è un calcolo: è perfetto colui per il quale i dolori altrui sono insopportabili, perché diventano dolori propri. Stimolo delle azioni, anche le piú generose, è sempre il piacere; e nel piacere è il bene, nel dolore il male.

Gli uomini hanno tutti da natura la stessa costituzione fisica, e quindi le stesse inclinazioni intellettuali e morali. Ciò che rende diversi gli uomini è l'ambiente.

§ 14. *La Morale inglese della simpatia.*

Guglielmo Wollaston (1659-1754) avea attribuito alla ragione l'ufficio di discernere il bene dal male, alla stessa maniera ch'essa discerne il vero dal falso; ed egli rappresenta con questo principio, la scuola degli *Intellettualisti.*

Contro questa scuola ne sorse un'altra fondata sul sentimento anziché sulla ragione: la scuola dei sentimentalisti con a capo:

a) *Antonio Ashley conte di Shaftsbury* (1671-1713). Criterio per distinguere il bene dal male è il sentimento che in noi destano le azioni altrui; le quali pertanto sono buone se destano un sentimento gradevole, cattive se destano un sentimento sgradevole.

b) Per *Francesco Hutcheson* (1694-1747) questo sentimento non è acquisito; è una specie d'istinto, come la tendenza alla propria conservazione.

c) Per *Davide Hume*, già ricordato, giudichiamo il bene per il sentimento di benevolenza, che le azioni altrui c'inspirano.

d) Per *Adamo Smith* (1723-1790) questo sentimento è *simpatia*: ma lo spettatore, perché la simpatia gli offra un giusto criterio di apprezzamento morale, deve essere imparziale.

§ 15. *La Morale inglese dell' interesse ossia l' Utilitarismo.*

In Francia l' Utilitarismo è rappresentato da Helvetius; ma in Inghilterra ebbe uno svolgimento più ampio per opera di

Geremia Bentham (Londra, 1748-1832). Principio unico delle nostre azioni essendo l' interesse, la morale ha il compito di regolarizzarlo. Occorre pertanto calcolare il grado e il valore dei singoli piaceri; fare, per così dire, un'aritmetica morale, per ottenere l'*utile massimo per il maggior numero di individui.*

Sarà bene citare fra gli utilitaristi (quantunque oltrepassiamo i limiti del presente capitolo) *Ricardo Owen*, *Giovanni Stuart Mill*, e *Alessandro Bain.*

Il primo vuole rimossi gli ostacoli che nell'ambiente sociale s'incontrano al raggiungimento della felicità; il secondo vuole che si tenga conto non solo della *quantità*, ma specialmente della *qualità* dei beni;

i beni piú nobili devono esser preferiti; il terzo risolve il dovere nella paura dell'autorità civile punitiva, ma oltreché temerla l'autorità s'imita. Conformiamo cosí ad essa i nostri giudizî morali anche se riguardano noi stessi.

§ 16. *La filosofia italiana nel secolo XVIII.*

a) *G. B. Vico* (Napoli, 1668-1744). Ogni ricerca deve partire dal fatto poiché solo il fatto è certo. *Verum ipsum factum.*

Il Vico può anche dirsi il fondatore della filosofia della storia, poiché nei suoi *Principî di scienza nuova* esamina il processo formativo delle idee scientifiche. Distingue in questo processo tre fasi: la divina, l'eroica e l'umana, corrispondenti a *fantasia*, *senso* e *ragione.*

Dobbiamo interrogare la storia, dove però non troviamo soltanto progresso, ma anche regresso; vi troviamo i *corsi* e i *ricorsi.*

b) *Antonio Genovesi* (Castiglione di Salerno, 1712-1769).

Col Vico egli aprí anche in Italia l'epoca dell'Illuminismo, nella quale prevalsero gli studi di filosofia sociale, e vi fiorirono molti giureconsulti filosofi, come *Cesare Beccaria* (Milano, 1737-1794) il quale difese l'umanità nelle pene; *Gaetano Filangeri* (Napoli, 1752-1788) che concepiva un sistema di leggi atte a guarire i mali sociali; *Giandomenico Romagnosi* (Salsomaggiore, 1761-1835) che pose a fondamento delle leggi morali le leggi naturali, e giudicò la pena una difesa della società, e uno stimolo contrario agl'impulsi delittuosi, l'uomo non essendo libero; il medesimo concepí la società come un organismo, le cui leggi egli applicò alla società; *Melchiorre Gioia* (Piacenza, 1767-1828) che assegnò un'alta importanza

alla Statistica, e concepí lo Stato come moderatore degli attriti che nascono in una società e che lasciati a sé genererebbero dannosi conflitti. Ricorderemo ancora *Pietro Verri* e *Mario Pagano*, che completarono il pensiero del Beccaria.

CAPITOLO VI

Emanuele Kant. La filosofia poskantiana.

§ 1. Emanuele Kant. — § 2. Fichte. — § 3. Schelling. — § 4. Hegel. — § 5. Herbart. — § 6. Il pessimismo germanico. — § 7. La filosofia nazionale nel secolo XIX. — § 8. La filosofia dell'evoluzione. — § 9. Il positivismo. — § 10. Il socialismo.

§ 1. *Emanuele Kant.* - (Könisberg, 1724-1804). Ha dato un nuovo impulso, originale, alla filosofia tedesca, anzi alla filosofia universale. È stato il fondatore del criticismo, con le due opere che s'intitolano *Critica della Ragion pura,* (1781) e *Critica della Ragion pratica* (1788).

A noi non appariscono se non i fenomeni: dunque non sappiamo che cosa siano le *cose in sé*, il *noumeno*.

Il nostro conoscere dipende dalla nostra individualità intellettuale: lo spazio e il tempo, per es. sono due forme della nostra intelligenza, che le cose assumono rispetto a noi, ma non in se stesse. Nulla insomma ci prova ch'esse siano anche condizione delle cose in sé, come lo sono del pensiero di esse.

Cosí, sapere equivale a determinare; la scienza implica il determinismo; ma nulla prova che in fondo alle cose non esista la libertà.

Non potendosi conoscere le cose in sé, la metafisica è impossibile. Nulla possiamo adunque dire di Dio, come realtà necessaria; del mondo, come causa pura; dell'anima come sostanza semplice e identica.

Intanto però, se la ragione pura non trova di poter ammettere l'esistenza di Dio e l'immortalità dell'anima, questi devonsi accettare come postulati metafisici necessarî alla morale per poter conciliare insieme virtú e felicità, e ottenere il sommo bene.

Formula della morale Kantiana è *il dovere per il dovere*, il dovere assoluto. Quella di Kant è dunque una morale formale.

Onde l'imperativo categorico: « Opera in maniera che la massima della tua volontà possa servire come principio d'una legislazione universale ».

Ma se il dovere è un fine assoluto, devesi personificare nell'umanità; in essa sola trovasi l'intelligenza. L'umanità è dunque un fine, non già un mezzo, e l'imperativo categorico prende quest'altra forma: « Opera sempre in maniera da trattare l'umanità come fine e mai come mezzo ».

Ancora. Se l'imperativo è categorico, occorre che la volontà se l'imponga da se stessa, non che lo subisca. Onde una terza forma all'imperativo categorico: « Opera sempre in maniera che la tua volontà possa considerarsi da sé come dettatrice di leggi universali ».

La Morale di Kant si fonda adunque sopra questi tre principî: 1° l'universalità della legge; 2° la dignità assoluta dell'individuo umano; 3° l'autonomia del volere.

Stabilito il dovere come fine assoluto, ne risulta la libertà: *Tu devi, dunque puoi.* La libertà che la ragione pura non riesce ad affermare, è ritenuta necessaria alla ragione pratica, come conseguenza della legge morale.

A tale conciliazione, tra le esigenze della ragion pura, e le esigenze della ragion pratica, non pare si

possa riescire facilmente; ma lo stesso Kant ha detto: Ho abolito la scienza per edificare la fede.

Il Diritto si fonda sul rispetto assoluto della persona libera. La formola del Diritto è la seguente: « Opera esteriormente in maniera che la tua libertà possa accordarsi con la libertà di tutti ».

Kant sostenne anche ch'è dovere degli individui e dei popoli di lavorare di comune accordo per stabilire la pace universale e perpetua.

L'arte, secondo Kant, sviluppa in noi la coscienza della libertà, poiché il giudizio e il sentimento del bello sono disinteressati.

Il sublime (ch'è nel nostro pensiero) ci produce da prima un sentimento d'angoscia, perché ci fa accorti della nostra pochezza materiale; ma produce anche un senso di austera sodisfazione, perché per esso si desta in noi successivamente il sentimento della nostra morale grandezza.

§ 2. *Giovanni Amedeo Fichte* (Ramenau, 1762-1814).

In Kant troviamo opposizione tra fenomeno e noumeno; in Fichte troviamo il soggetto e l'oggetto, l'Io e il non-io. Ma questi due termini non sono opposti.

L'Io pone se stesso, cioè si pensa: e pensandosi pone implicitamente anche l'oggetto, il non-io; lo pone perché lo produce egli stesso, con l'imaginazione. In realtà dunque il non-io non è estraneo all'io: se gli sembra estraneo, è perché l'io vi riflette dopo averlo prodotto.

Io e non-io sono dunque una cosa sola, un'identità: il mondo esterno non esiste fuorché nel nostro pensiero. Queste le linee generali dell'idealismo soggettivo di Fichte.

§ 3. *Federigo Guglielmo Giuseppe Schelling* (Leonberg, 1775-1854).

Nega che il non-io sia una creazione dell'io; esiste l'io, ed esiste il non-io, o mondo esterno. Ma non sono contrapposti: s'identificano, per contrario, nell'Assoluto, il quale è per conseguenza realtà e idealità.

§ 4. *Giorgio Guglielmo Federigo Hegel* (Stuttgart, 1770-1831). In lui l'Assoluto di Schelling diventa *Idea*.

L'Idea è la totalità delle cose: è natura e pensiero, mondo esterno e ragione. Realtà e ragione sono una stessa cosa; il mondo esterno non è che un'estrinsecazione dell'Idea.

E l'Idea non è immobile, ma è in continuo progresso, in cui da un contrario si passa a un altro contrario. Ma l'Idea è dei contrari la sintesi: è l'essere e il non-essere, ossia il divenire.

E divenendo, l'Idea si sottrae ai contrarî: in ciò consiste la sua libertà; libertà che è illimitata ma non nell'uomo singolo, bensí nell'umanità. Di qui Hegel inferiva che l'individuo è una conseguenza dello Stato, nel quale soltanto sta la sostanza dell'individuo.

§ 5. *Giovanni Federigo Herbart* (Oldenburg, 1776-1841).

Considerò la rappresentazione come elemento di tutto il mondo della psiche, e applicò alla psicologia le leggi matematiche.

§ 6. *Il pessimismo germanico.*

a) *Arturo Schopenauer* (Danzica, 1788-1860). - La sua opera principale rimasta celebre è « *Il mondo come volontà e come rappresentazione* ».

Nei fenomeni (i soli che noi possiamo conoscere) c'è sempre una forza che ci si manifesta, e che si

può ridurre a volontà. Dunque la volontà è l'essenza delle cose; il mondo è volontà.

La volontà è, nelle cose, incosciente; diventa cosciente nell'uomo. Nelle cose è incosciente e cieca: è perciò che il mondo è pieno di mali, il peggiore dei mondi possibili. E l'uomo è in sua balía; egli è, per conseguenza, infelice.

Come individuo l'uomo è una realtà efimera; per lui si conserva la specie. La specie è dunque una realtà piú vera dell'individuo. È volontà anche la vita: ed è perciò che l'individuo vuole vivere; ma la vita è tanto infelice che non merita d'esser vissuta. È dolore la stessa volontà perché è sforzo. È sforzo e quindi dolore se ha un fine; se non ne ha alcuno, è noia, e quindi è pure dolore.

E il dolore col progresso, col crescere dell'intelligenza, aumenta. La compassione è fondamento di morale, ma l'infelicità le è parallela, essendo la compassione in proporzione della solidarietà.

Se la volontà è causa di ogni male, conviene negarla; ma non nell'individuo, bensí nella specie, col suicidio lento, ossia con l'esercizio della virtú onde l'individuo si purifica per la specie, e col piú rigoroso ascetismo e celibato.

b) *Carlo Roberto Eduardo di Hartmann* (Berlino, 1842, vivente) è il principale continuatore di Schopenauer.

L'essenza delle cose è allo stesso tempo idea e volontà; è l'*inconscio*. La vita è infelicità; e tuttavia l'uomo s'illude di diventar felice. Occorre pertanto che l'intelligenza umana si convinca della propria illusione, cosicché un giorno tutti, come un solo uomo, ci determiniamo al suicidio.

§ 7. *La filosofia nazionale nel secolo XIX.*

a) *Pasquale Galluppi* (Tropea, 1770-1835). - Fece conoscere all'Italia la filosofia di Kant.

Distinse le nostre cognizioni in pure, empiriche, e miste.

La filosofia è la scienza del pensiero o in sé o nei suoi rapporti con le cose. Nella filosofia tutto è per conseguenza subordinato al problema della conoscenza.

Le cose esistono, perché la sensazione ha carattere di obbiettività: non ne possiamo però conoscere l'essenza.

L'Io è sostanziale: ciò per il sentimento immediato che ne abbiamo.

Il mondo e l'io si conoscono adunque direttamente: Dio si conosce indirettamente, come condizione ultima della realtà esterna ed interna.

In morale il Galluppi seguí l'indirizzo Kantiano.

b) *Vincenzo di Grazia* negò ogni apriorismo.

c) *Vincenzo Gioberti* (Torino, 1801-1852) fu uomo di alto sentimento patrio, trasfuso anche nello stile lussureggiante delle sue opere, e specialmente nel *Primato degli italiani.* Richiamò i connazionali alle splendide tradizioni della patria, e fu tra i primi nella schiera di quelli a cui l'abito non impediva di dimostrare il sentimento nazionale.

L'ente crea l'esistente: questo il principio della sua dottrina; cioè l'atto creativo è quello da cui germogliano tutte le esistenze, quella del pensiero e insieme quella delle cose.

d) *Antonio Rosmini-Serbati.* (Rov eredo, 1797-1855). È anche oggi il maestro di pochi che conciliano la fede in Dio con la fede nella patria, pur essendosi votati al servizio della Chiesa.

La Chiesa riprovava, non è molto, le 40 proposizioni del Rosmini, dove si manifestano tendenze panteistiche.

Come per Kant così per il Rosmini la conoscenza risulta da sensibilità e intelligenza: quella è la materia, questa la forma.

Ma mentre per Kant le forme sono molte, pel Rosmini la forma è una sola: l'essere ideale. La sensazione raccoglie le differenze; l'intelletto applica agli esseri sensibili l'idea universale. Ogni idea è pertanto l'attuazione dell'idea universale, dell'Ente possibile.

Questo ente possibile spiega per il Rosmini il fatto del conoscere; l'ente del Gioberti spiega il conoscere e l'esistere, il pensiero e la realtà.

c) *Terenzio Mamiani* (1799-1885). - Fu l'ultimo rappresentante dell'idealismo. Le dottrine di Hegel in Italia trovarono infatti nel principio del nostro secolo un'eco potente: l'idea nazionale n'era un forte incentivo.

Per il Mamiani tutto è estrinsecazione dell'intuizione perenne dell'Assoluto. Scienza, morale, arte, religione, sono estrinsecazioni dell'intuizione del vero, del buono, del bello, del santo.

Luigi Ferri ne continuò la dottrina, dandole però un'impronta più moderna, e meno idealistica.

Alla causa nazionale contribuì molto anche il *Politecnico*, giornale pubblicato dal 1837 al 1848, e ripreso più tardi. Vi collaborarono *Giuseppe Ferrari* e *Carlo Cattaneo*, i quali propugnarono la politica federativa.

Degni di nota sono pure gli studi fatti in questo secolo intorno ai filosofi nazionali, specialmente dell'epoca del Risorgimento; come quelli di *Bertrando*

Spaventa su Bruno e Campanella, di *Francesco Fiorentino* su Vico e Telesio, di *Domenico Berti* su Bruno, Galileo e Copernico, di *Luigi Ferri* sul Pomponazzi e sulla filosofia del sec. XIX, di *Pietro Siciliani* sul Galilei, di *Pasquale Villari* sul Machiavelli e Gerolamo Savonarola.

§ 8. *La filosofia dell'evoluzione*. – Il principio dell'evoluzione consiste nel far derivare l'eterogeneo dall'omogeneo, l'incoerente dal coerente (Spencer), il distinto dall'indistinto (R. Ardigò).

La forza si conserva, ed è una cosa sola con la materia. Si conserva e si trasforma: la quantità è dunque sempre identica, e mutano i modi, incessantemente.

E ciò valga per tutto ciò che esiste; per le specie animali, l'umana compresa (C. Darwin); valga per la storia del mondo, come per la storia della psiche sociale, e della psiche individuale (H. Spencer e R. Ardigò).

Herbert Spencer applicò al mondo psichico e sociale le leggi dell'evoluzione organica, quali furono indagate e affermate da Carlo Darwin.

Anche la vita psichica è soggetta alle leggi dell'adattamento, e dell'eredità. Il mondo sociale è una integrazione del mondo psichico; e il mondo psichico è un'integrazione del mondo organico e questo dell'inorganico.

Il fatto fondamentale del pensiero è l'associazione delle idee, la quale serve appunto a spiegarci tutti i fenomeni della psiche.

Ma in fondo alle nostre conoscenze domina l'*inconoscibile*, che è un dato necessario del pensiero. E questo inconoscibile è l'eterno mistero, oggetto delle credenze metafisiche e dei miti religiosi.

Abbiamo già visto come Spencer intenda il fatto morale: esso è in intimo rapporto con i fatti fisici, fisiologici, biologici e sociali. L'egoismo e l'antiegoismo sono entrambi naturali all'uomo, e devono conciliarsi, in accordo con l'utile sociale complessivo.

§ 9. *Il positivismo.*

a) Sul principio del secolo XIX la filosofia francese ritornava al medio evo con *Chateaubriand*, che celebrava il genio del Cristianesimo, e con *De Maistre* e *Lamennais* entrambi teocratici.

Al sensismo si era poi contrapposta la scuola spiritualistica, a cui appartennero *Vittorio Cousin*, *Paolo Janet* e *Teodoro Jouffroy*; la dottrina dei quali avea carattere eclettico, ed ebbe in Francia, tra i continuatori, il Ravaisson e il Secrétan.

b) Ma si maturava in mezzo a questo indirizzo il pensiero di *Augusto Comte* (1798-1857), considerato fondatore del positivismo.

Ciò che parve al Comte assolutamente necessario fu una riforma del metodo filosofico. Le verità della filosofia devono sorgere dai fatti; questi ne sono la base genuina, come già d'ogni scienza. I problemi della metafisica devono dunque essere banditi.

Si opera cosí il progresso del sapere. La teologia fu il primo stadio; la metafisica fu il secondo; terzo stadio, nel progresso del sapere, è lo studio positivo dei fatti.

E sulla base dei fatti devono ricostruirsi le discipline filosofiche: la psicologia (che il Comte volle invano ridurre a fisiologia) la morale e la sociologia (scienza, quest'ultima, che sorse dichiaratamente con Augusto Comte).

c) A. Comte ebbe a continuatori del metodo da lui propugnato in Francia *E. Littré*, *Ippolito Taine* e *Teo-*

filo Ribot, direttore, quest' ultimo, dell' importantissima *Revue philosophique*. E le opere lasciateci da questi positivisti contengono risultati scientifici notevoli e duraturi.

d) In Italia pure va estendendosi la scuola positivista, che ebbe fra i suoi seguaci *Andrea Angiulli*, e *Aristide Gabelli*, e che ora conta altresí un filosofo italiano indicato in Italia e all'estero come capo-scuola. È *Roberto Ardigò*, dei cui principî mi valsi ne' miei *Elementi di Psicologia, di Logica* e *di Morale*.

§ 10. *Il socialismo*. - Ha tra i suoi maestri principali *Saint-Simon*, *Fourier*, *Lassalle*, *Marx*, *Bakounine*, *Schäffle*, *George*, ecc.

Si propone di sistematizzare piú razionalmente le condizioni economiche degl'individui, obbligandoli tutti al lavoro, abolendo l'eredità almeno collaterale, socializzando il capitale, offrendo a tutti gli istrumenti del lavoro e dividendo di questo i frutti in proporzione dell'attività di ciascuno, e via dicendo.

Lo scopo è santo: i mezzi sono discutibili, e infatti intorno al socialismo fervono oggi quanto mai le discussioni.

FINE

OPERE PRINCIPALI CONSULTATE

Angiulli A. La Pedagogia, lo Stato e la famiglia. — *Ardigò R.* Opere filosofiche (vol. cinque). La scienza dell' educazione. — *Brofferio A.* Manuale di Psicologia. — *Colaianni N.* La sociologia criminale. — *Dandolo G.* Appunti di Filosofia. — *Féré Ch.* Pathologie des émotions. — *Fouillée A.* La liberté et la determinisme. Critique des systémes de morale contemporains. *Gabelli A.* — L' uomo e le scienze morali. — *Guyau M.* Esquisse d' une morale sans obligation ni sanction. — *Janet P.* L' automatisme psychologique. — *Masci F.* Dell' istinto. La famiglia. — *Maudsley H.* Pathologie de l' esprit. — *Morselli E.* Il suicidio. — *Paulhan Fr.* L' activité mentale et les éléments de l' esprit. — *Payot I.* L' éducation de la volonté. — *Ribot Th.* Les maladies de la personnalité. Les maladies de la volonté. L' herédité psychologique. Psychologie des sentiments. Psychologie de l' attention. — *Richet Ch.* L' homme et l' intelligence. — *Sergi G.* Dolore e piacere. Degenerazioni umane. — *Spencer H.* Principes de psychologie. Le basi della morale. Sociologia. — *Thomas I.* La suggestion. — *Westermark.* La storia del matrimonio umano. — *Wundt.* Psychologie physiologique.

INDICE

CAPITOLO VI. — **La Sanzione.**

CAPITOLO VII. — **Giustizia e Potere. Lo Stato.**

CAPITOLO VIII. — **Ancora della giustizia. — Le leggi. Obbligazione e dovere.**

CAPITOLO IX. — **Il diritto.**

CAPITOLO X. — **Il Bene morale gratuito.**

CAPITOLO XI. — **La Virtú.**

CAPITOLO XII. — **Idealità personali.**

CAPITOLO XIII. — **Lavoro e cultura.**

APPENDICE

CENNI DI STORIA DELLA FILOSOFIA